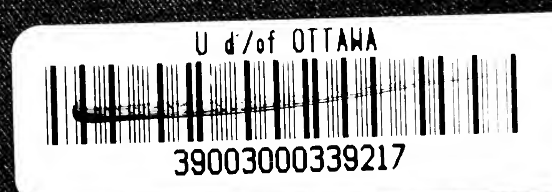
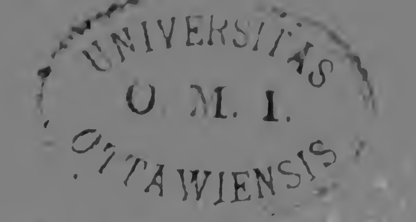

U d'/of OTTAWA
39003000339217



CRITIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE KANTIENNE

PAR

ARTHUR SCHOPENHAUER,

TRADUITE EN FRANÇAIS

PAR

I. A. CANTACUZÈNE.

C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.

Voltaire.

BUCAREST
Librairie
Sotschek & Comp.
7, Calea Victoriei

PARIS
Librairie Académique Didier
PERRIN & Cie, Librairie-Editeurs
35, Quai des Grands-Augustins

1889.

Prix 4 francs.

ARTHUR SCHOPENHAUER

CRITIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE KANTIENNE

SERVANT D'APPENDICE

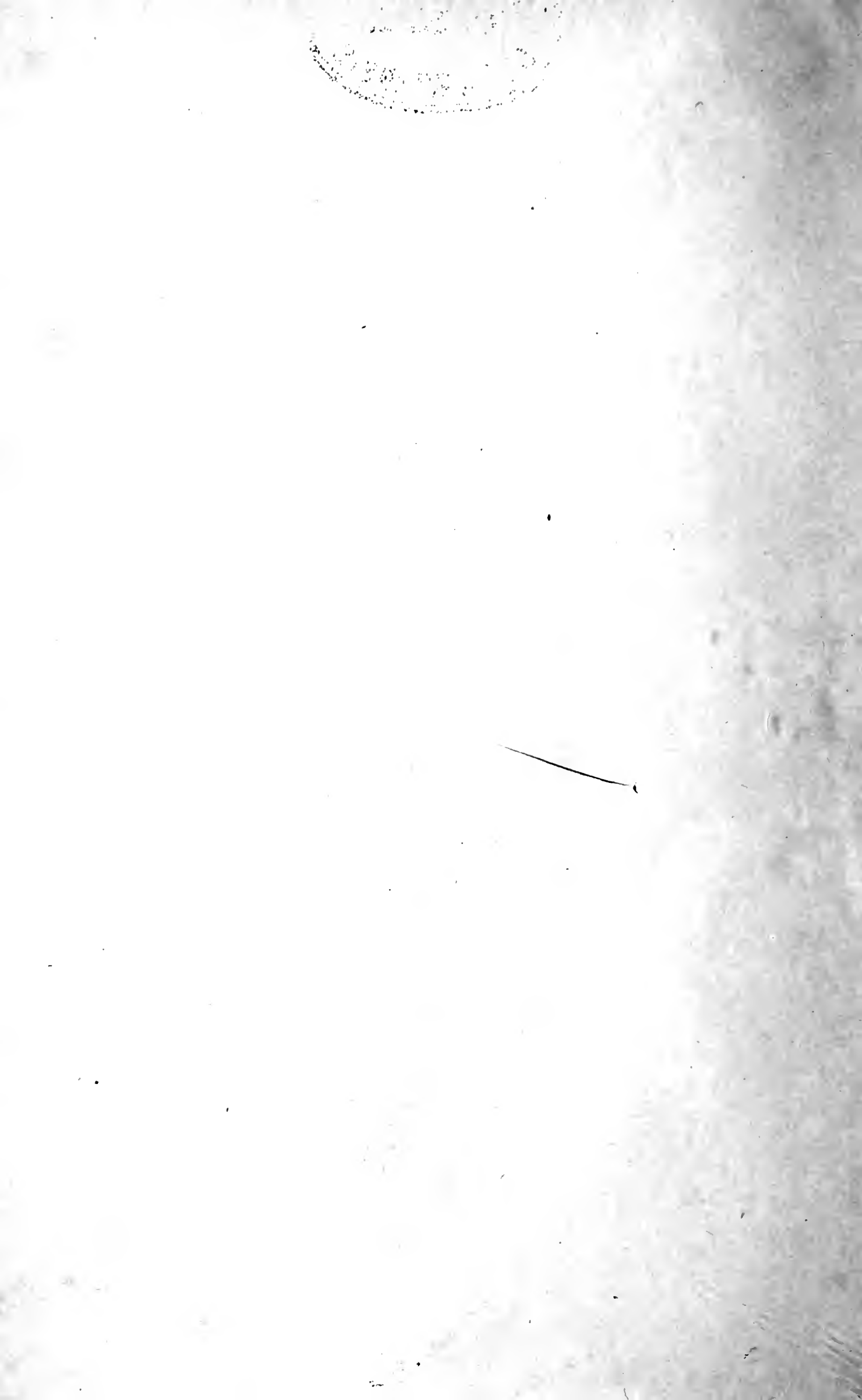
AU

PREMIER VOLUME

DU

MONDE COMME VOLONTÉ

ET COMME REPRÉSENTATION.





CRITIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE KANTIENNE

PAR

ARTHUR SCHOPENHAUER,

TRADUITE EN FRANÇAIS

PAR

I. A. CANTACUZÈNE.

C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.
Voltaire.



BUCAREST

SOTCHEK & COMP.

7, Calea Victoriei.

1889.

Bucarest. — Etablissement typographique Sotchek & Téclou.

96, Strada Berzi. — (27912).

Il est beaucoup plus facile de relever les fautes et les erreurs dans l'œuvre d'un grand esprit, que de signaler sa valeur d'une manière claire et complète. Car les défauts sont isolés et limités, et peuvent être saisis d'un coup et dans leur ensemble. En revanche, et c'est là le cachet que le génie imprime à ses productions, leur excellence est insondable et inépuisable: aussi de pareilles œuvres sont appelées à instruire de longues séries de générations. Un chef-d'œuvre parfait, sorti des mains d'un vrai génie, aura toujours sur l'ensemble de l'humanité une action si profonde et si pénétrante, qu'on ne peut calculer d'avance jusqu'à quels temps reculés et jusqu'à quels pays lointains la lumière de son influence pourra s'étendre. Mais cette influence se produira infailliblement: car quelque cultivée et brillante que soit l'époque qui a vu naître un chef-d'œuvre, le génie, comme un palmier, s'élèvera toujours bien au-dessus du sol qui le porte.

Cependant cette action pénétrante et universelle ne peut pas s'exercer immédiatement, vu la grande distance qui sépare l'homme de génie du vulgaire. La science que cet homme, pendant la durée d'une vie humaine, a su acquérir en puisant dans l'observation



directe du monde et de la vie, et qu'il présente aux autres tout acquise et toute préparée, ne peut néanmoins pas devenir de suite la propriété de l'humanité, car celle-ci n'a pas, même pour recevoir, autant de puissance que lui en avait pour donner. Loin de là, même après avoir triomphé d'indignes adversaires, qui, semblables aux serpents autour du berceau d'Hercule, auraient voulu disputer l'existence à cette sagesse immortelle et étouffer dans son germe le salut de l'humanité, ses pensées auront encore à parcourir les détours d'innombrables erreurs d'interprétation et de fausses applications : elles auront en outre à résister victorieusement aux essais qu'on fera de les concilier avec d'anciennes erreurs, et elles continueront à vivre ainsi en une lutte ininterrompue jusqu'à ce qu'une génération nouvelle et impartiale grandisse, qui, dès la jeunesse, s'abreuvant partiellement aux mille ruisseaux qui coulent de cette source, s'en assimile graduellement la substance et finisse par s'approprier entièrement les bienfaits que ce grand esprit était appelé à déverser sur le genre humain. Tel est en effet le pas tardif dont marche l'éducation de l'humanité, de cette écolière du génie, à la fois si faible et si récalcitrante. Il en sera de même pour les leçons de Kant : le temps seul dévoilera toute leur force et toute leur valeur le jour où l'esprit même du siècle, transformé peu à peu par leur influence, modifié dans ses vues les plus enracinées et les plus importantes, viendra témoigner de la puissance de ce géant intellectuel. Mais je ne veux nullement ici, anticipant présomptueusement sur cet avenir, assumer le rôle ingrat de Calchas et de Cassandre. Qu'il me soit cependant permis, après ce que je viens de dire, d'affirmer que les œuvres de Kant sont encore très jeunes, quoique bien des gens prétendent de nos jours qu'elles

ont déjà vieilli; ils les mettent de côté comme hors d'usage, ou, selon leur expression, comme surpassées: d'autres, enhardis par ces précédents, n'en veulent même plus tenir aucun compte, et, reprenant les hypothèses de l'ancien dogmatisme réaliste et de sa scolastique, continuent, d'un front d'airain, à philosopher sur Dieu et sur l'âme,—ce qui équivaudrait à vouloir, de nos jours, professer en chimie les théories alchimiques. Au surplus, les travaux de Kant n'ont pas besoin de mes faibles louanges: ils glorifieront toujours assez d'eux-mêmes leur auteur et vivront éternellement ici bas, sinon peut-être dans leur lettre mais dans leur esprit.

Certes, si nous considérons les résultats immédiats fournis par ses leçons, savoir les essais et les produits philosophiques nés dans l'intervalle écoulé depuis Kant jusqu'aujourd'hui, nous verrons se vérifier une sentence des plus décourageantes, énoncée par Goethe: „ainsi que l'eau, refoulée par le navire, se referme immédiatement en arrière, ainsi l'erreur, que des esprits supérieurs ont écartée pour se faire place, se reforme bien vite derrière eux par une loi de nature.“ (Fiction et vérité, 3-me partie, p. 521, éd. all.) Cependant cet intervalle n'a été qu'un épisode à ajouter à ce que je disais plus haut du sort réservé à toute conception neuve et grande: aujourd'hui des indices infaillibles annoncent qu'il tire à sa fin, car la bulle de savon que l'on soufflait avec tant de persévérance a crevé finalement. On commence de toute part à s'apercevoir que la véritable, la sérieuse philosophie en est toujours au point où Kant l'a laissée. Quoi qu'il en soit, je ne vois pas que de lui à moi il ait été fait quelque chose en cette matière; aussi je me rattache immédiatement à lui.

Ce que je me propose dans le présent appendice à mon ouvrage *), ce n'est à vrai dire que de justifier la doctrine que j'y ai exposée, puisque, sur bien des points, elle est en désaccord, souvent même en contradiction avec la philosophie de Kant. Une discussion à ce sujet est cependant indispensable, car évidemment la suite de mes pensées, quelque différent que leur contenu soit de celles de Kant, est toujours sous l'influence de ces dernières: elle les présuppose, elle en procède directement, et je confesse devoir le meilleur de mon propre développement, après l'influence du monde intuitif, à celle des oeuvres de Kant, non moins qu'à celle des écrits sacrés des Hindous et à Platon. — Je ne puis justifier les contradictions qui malgré cela existent entre Kant et moi qu'en le convainquant d'erreur sur ces points-là, et en montrant les fautes qu'il a commises. Je dois donc, dans le présent écrit, prendre à son égard une attitude de polémique sérieuse et énergique: c'est là le seul moyen de faire disparaître de la doctrine de Kant l'erreur qui l'entache, et d'en faire ressortir la vérité avec d'autant plus d'éclat et de solidité. Il ne faut donc pas s'attendre à voir la profonde vénération que je professe sincèrement pour Kant s'étendre aussi à ses côtés faibles et à ses fautes: il ne faut pas croire que j'userai de ménagements et de réserve pour dévoiler ses erreurs: de pareils détours rendraient forcément mon exposé faible et pâle. On doit de ces ménagements aux vivants, parce que la faiblesse humaine ne supporte, et cela à grand'peine encore, la réfuta-

*) Dans l'édition allemande, la présente „*Critique de la Phil. Kantienne*“ forme l'appendice au 1-er vol. du Monde comme Volonté et comme Représentation.

Note du traducteur.

tion la mieux fondée d'une erreur, que mitigée par des flatteries, et parce que le maître des siècles, le bienfaiteur de l'humanité mérite bien pour le moins qu'on ménage sa faiblesse humaine afin de lui épargner une douleur. Mais le mort a dépouillé cette faiblesse : sa valeur est fixée, et le temps la purgera de plus en plus de toute surestimation et de toute dépréciation. Ses fautes doivent en être séparées, rendues ainsi inoffensives et livrées ensuite à l'oubli. C'est pour cette raison que, dans la polémique que j'entreprends ici contre Kant, je ne considère que ses erreurs et ses faiblesses; mon attitude est toujours celle d'un adversaire et je leur fais, sans réserve, une guerre d'extermination, constamment préoccupé, non de les dissimuler par des ménagements, mais tout au contraire, de les mettre en pleine lumière afin de les anéantir d'autant plus sûrement. En procédant ainsi, et pour les motifs exposés ci-dessus, je ne me sens coupable envers Kant ni d'injustice nì d'ingratitude. Néanmoins, afin d'écarter même aux yeux du public toute apparence de malveillance, je veux auparavant bien affirmer encore le respect profondément senti et la reconnaissance que je professe pour Kant, en formulant succinctement son mérite principal, tel qu'il apparaît à mes yeux; et je le ferai à des points de vue assez généraux pour n'avoir pas à toucher les sujets sur lesquels j'aurai plus tard à le contredire.

Le plus grand mérite de Kant est la distinction entre le phénomène et la chose en soi, — basée sur la démonstration qu'entre les objets et nous se trouve interposé l'*intellect*, ce qui fait qu'on ne peut les connaître tels qu'ils peuvent être en eux-mêmes. Il fut

guidé dans cette voie par Locke (voir *Prolégomènes à toute métaphysique*, § 13, observ. 2.) Ce dernier avait démontré que les qualités secondaires des corps, telles que le son, l'odeur, la couleur, la dureté. la mollesse, le poli, etc., qui sont fondées sur les affections sensorielles, n'appartiennent pas au corps objectif, à la chose en soi-même, et il n'accordait à celle-ci que les qualités primaires, c'est-à-dire celles qui ne supposent que l'espace et l'impénétrabilité, telles que l'étendue, la forme, la solidité, le nombre, la mobilité. Mais cette distinction de Locke, facile à trouver et qui s'arrête à la surface des choses, n'était pour ainsi dire qu'un prélude enfantin à celle de Kant. Celle-ci, partant d'un point de vue infiniment plus élevé, établit que tout ce que Locke avait admis comme *qualitates primarias*, c'est-à-dire comme propriétés de la chose en soi, n'appartient également qu'à son phénomène dans notre entendement, et cela précisément parce que les conditions de celui-ci, savoir l'espace, le temps et la causalité, sont reconnues par nous *a priori*. Locke avait dépouillé la chose en soi de la part qui, dans sa manifestation, est propre aux organes des sens ; Kant lui enleva à son tour celle due aux fonctions cérébrales (bien qu'il ne les nomme pas ainsi) ; par là la distinction entre la phénomène et la chose en soi acquit une importance infiniment plus grande et une signification beaucoup plus profonde. Dans ce but, il dut procéder à la grande séparation de notre connaissance *a priori* d'avec celle *a posteriori*, ce qui, avant lui, n'avait jamais été fait avec la rigueur et la perfection convenables, ni avec connaissance exacte : en conséquence, ce dernier travail devint l'objet principal de ses profondes recherches. — Je veux de suite observer ici qu'il existe un triple rapport entre la philosophie de Kant

et celle de ses prédécesseurs: premièrement, à l'égard de celle de *Locke*, nous venons de voir qu'elle la confirme et l'étend; en second lieu, à l'égard de celle de *Hume*, elle s'en sert en la corrigeant: c'est ce qu'on trouve le plus nettement énoncé dans la préface des „*Prolégomènes*" (cet écrit, le plus beau et le plus facile à saisir des ouvrages principaux de Kant, est trop peu lu quoiqu'il facilite extraordinairement l'étude de sa philosophie); troisièmement, à l'égard de celle de Leibnitz-Wolf, elle la combat sans réserve et l'anéantit. Il est nécessaire de connaître ces trois doctrines, avant de procéder à l'étude de la philosophie de Kant. — Si, d'après ce qui précède, ce qui caractérise à fond la philosophie de Kant est la séparation entre le phénomène et la chose en soi, donc la doctrine de la distinction radicale entre l'idéal et le réel, le système, surgi peu après, affirmant leur absolue identité, apporte une triste confirmation à la sentence de Goethe rapportée plus haut; d'autant plus, que ce système n'était appuyé que sur une hâblerie, sur une prétendue intuition intellectuelle: ce n'était donc qu'un retour à la grossièreté de l'opinion vulgaire, mais cherchant à en imposer par des mines hautaines, par un langage boursouflé et par du galimatias. Ce fut là le point de départ du non-sens, encore plus grossier, professé par le lourd et sot *Hegel*. — Non seulement la démonstration de cette distinction entre le phénomène et la chose en soi, saisie par Kant de la manière indiquée ci-dessus, dépassait grandement en profondeur d'esprit et en solidité de jugement tout ce qui avait existé jusque là, mais elle fut en outre infiniment fertile en résultats. Car il établit sur ce point, d'une manière entièrement originale et neuve, par un côté nouveau et par une voie nouvelle, la même vérité que Platon répète déjà infatiga-

blement et que le plus souvent, dans son langage, il exprime de la manière suivante: Ce monde qui apparaît à nos sens, n'a pas une existence véritable mais seulement un devenir perpétuel; il existe et n'existe pas, et sa conception est moins une connaissance qu'une illusion. C'est encore la même pensée qu'il exprime sous une forme allégorique, dans le passage le plus important de tous ses ouvrages, au commencement du septième livre de la République, cité déjà par moi dans le troisième livre du présent ouvrage: il y dit que les hommes, solidement enchaînes dans une caverne obscure, ne voient ni la véritable lumière primitive, ni les objets réels, mais seulement la chétive lueur du feu dans la caverne et les silhouettes des objets réels qui, derrière leur dos, passent devant ce feu: ils croient néanmoins que ces ombres sont la réalité, et que la vraie connaissance est la détermination de la succession de ces ombres. — Cette même vérité, exposée encore d'une tout autre manière, forme une doctrine principale des Védas et des Pouranas, la doctrine de Maia, par laquelle on n'entend pas autre chose que précisément ce que Kant appelle le phénomène, par opposition à la chose en soi: car l'œuvre de Maia est présentée justement comme étant ce monde visible dans lequel nous sommes; c'est un enchantement évoqué, une apparence inconsistante et en soi inexistante, comparable aux illusions optiques et au rêve, un voile qui entoure la conscience humaine, un quelque chose dont il est également faux et également vrai de dire qu'il existe, ou qu'il n'existe pas. — Mais Kant formula la même doctrine non seulement d'une manière entièrement neuve et originale, mais encore, grâce à l'exposé le plus froid et le plus sobre, il en fit une vérité démontrée et indiscutable; tandis que Platon, aussi bien

que les Hindous, n'avaient fondé leurs affirmations que sur une intuition générale du monde, ils les émettaient comme l'expression directe de leur conscience et les exposaient sous une forme plutôt allégorique et poétique, que philosophique et claire. Sur ce point le rapport entre eux et Kant est le même que celui existant entre les Pythagoriciens Hicétas, Philolaus et Aristarque, qui affirmaient déjà le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil, et Copernic. Cette connaissance claire, cet exposé calme, réfléchi de la nature du monde entier, nature tenant de celle du rêve, est proprement la base de toute la philosophie Kantienne; c'en est l'âme et le suprême mérite. Il y parvint en décomposant, et en démontrant pièce à pièce, avec une habileté et un jugement admirables, tout le mécanisme de notre cognition, en vertu duquel se produit la fantasmagorie du monde objectif. Toute la philosophie antérieure de l'Occident, qui paraît si infiniment grossière auprès de celle de Kant, avait méconnu cette vérité; aussi, à vrai dire, parle-t-elle toujours comme en songe. C'est Kant qui l'en réveilla; et c'est pourquoi les derniers dormeurs (Mendelsohn) l'appellaient le destructeur universel. Il montra que les lois qui règnent, avec une nécessité inexorable, dans l'existence, c'est-à-dire dans l'expérience en général, ne sont pas applicables pour déduire et expliquer l'*existence elle-même*: que, par suite, leur validité n'est tout de même que relative, c'est-à-dire qu'elle ne commence qu'après que l'existence, le monde de l'expérience, est déjà donné et présent; par conséquent, que ces lois ne peuvent nous servir de guide quand nous procédons à l'explication de l'existence du monde et de nous-mêmes. Tous les philosophes occidentaux avant Kant avaient tenu pour absolues et inconditionnées, pour des *aeternæ*

veritates, toutes ces lois en vertu desquelles les phénomènes s'enchaînent mutuellement, lois dont je comprends l'ensemble, espace et temps aussi bien que causalité et déduction, sous le nom collectif de principe de raison : ils pensaient que le monde lui-même n'existait qu'en conséquence et en conformité de ces lois, et que, par suite, elles devaient pouvoir nous guider pour la solution complète de l'énigme du monde. Les hypothèses admises à cet effet, que Kant critique sous le nom d'idées de raison, ne servaient par le fait qu'à élever le simple phénomène, l'œuvre de la Maia, le monde des ombres de Platon, au rang d'unique et suprême réalité, à la mettre à la place de l'essence la plus intime et la plus vraie des choses, et à rendre par là impossible la véritable connaissance de celle-ci, c'est-à-dire, en un mot, à endormir les rêveurs encore plus fermement. Kant montra que ces lois, et par conséquent le monde lui-même, sont conditionnés par le mode de connaissance du sujet ; d'où il s'ensuivait que quelque loin que sous leur direction, on poussât les recherches et les raisonnements, l'on n'avancerait pas d'un pas dans la question principale, c'est-à-dire dans la connaissance de l'essence du monde en soi et en dehors de la représentation, mais que l'on ne ferait que se mouvoir sur place, comme l'écureuil dans sa roue. On peut donc comparer tous les dogmatiques à des gens qui se figureraient qu'à force de marcher bien longtemps tout droit devant eux, ils arriveraient au bout du monde ; Kant accomplissant le voyage de circumnavigation, leur aurait montré alors que, la terre étant ronde, on n'en peut sortir par le mouvement horizontal; mais que la chose ne serait peut-être pas impossible dans le sens vertical. On pourrait encore dire que la doctrine de Kant fait comprendre que le com-

mencement et la fin du monde doivent être cherchés, non en dehors de nous, mais dans nous.

Or tout cela repose sur la différence fondamentale entre la philosophie dogmatique et la philosophie *critique* ou *transcendantale*. Qui veut se rendre nettement compte de cette différence et se la représenter par un exemple, peut le faire sans grande perte de temps en parcourant, comme spécimen de philosophie dogmatique, un écrit de Leibnitz, portant le titre „*De rerum originatione radicali*", et imprimé pour la première fois dans l'édition des œuvres philosophiques de Leibnitz, par Erdmann, vol. I, p. 147. C'est là qu'il trouvera l'origine et l'excellente organisation du monde, exposées entièrement *a priori*, par la méthode dogmatico-réaliste, à l'aide de la preuve ontologique et cosmologique, et en se fondant sur les „*veritates aeternæ.*" Une seule fois, incidemment, on y avoue aussi que l'expérience nous offre le spectacle d'un contraste total avec cette perfection du monde, que l'on y a demontrée; mais on y signifie immédiatement à l'expérience qu'elle n'y entend rien du tout, et qu'elle n'a qu'à se taire dès que la philosophie *a priori* a parlé. — Comme antagoniste de toute cette méthode, apparut avec *Kant* la *philosophie critique*, qui se pose justement pour problème ces *veritates aeternæ* servant de soutien à tout l'édifice dogmatique, qui en recherche l'origine, et finit par la découvrir dans la tête de l'homme, où elles naissent des formes spéciales, propres à celui-ci, et qu'il porte en soi à l'effet de saisir le monde objectif. C'est donc là, dans le cerveau, qu'est la carrière qui fournit les matériaux de ce fier édifice dogmatique. Mais par le fait même que, pour arriver à ce résultat, la philosophie critique a dû aller au delà des *veritates aeternæ*, sur lesquelles s'était toujours fondé tout dogmatisme

jusqu'à ce jour, afin d'en faire l'objet même de son examen, elle est devenue *philosophie transcendantale*. La conséquence qui découle ensuite de celle-ci c'est que le monde objectif, tel que nous le connaissons, n'appartient pas à l'essence des choses en soi, mais qu'il en est le simple phénomène, conditionné précisément par ces mêmes formes qui existent *a priori* dans l'intellect humain (c'est-à-dire dans le cerveau), et qu'il ne peut conséquement non plus renfermer que des phénomènes.

Il est vrai que Kant n'arriva pas à reconnaître que le phénomène est le monde comme représentation, et que la chose en soi est la volonté. Mais il montra que le monde phénoménal est tont autant conditionné par le sujet que par l'objet, et, en isolant les formes les plus générales de son phénomène, c'est-à-dire de la représentation, il fit voir que l'on reconnaît ces formes et qu'on en saisit toute la régularité, non seulement en partant de l'objet mais aussi bien du sujet, vu qu'elles constituent entre l'objet et le sujet la limite commune à tous deux, et il conclut qu'en continuant la marche le long de cette limite on ne pouvait la franchir ni du côté de l'objet ni du côté du sujet, conséquemment qu'on n'apprenait jamais à connaître l'essence du monde, la chose en soi.

Il ne déduisit pas la chose en soi de la manière convenable, comme je le montrerai bientôt, mais au moyen d'une inconséquence qu'il eut à expier par des attaques nombreuses et irrésistibles dirigées contre ce point capital de sa doctrine. Il ne reconnut pas directement que la chose en soi était la volonté, mais il ouvrit la carrière et fit un grand pas vers cette connaissance, en présentant la signification indubitablement morale de la conduite humaine comme entière-

ment différente et indépendante des lois du phénomène, comme inexplicable selon ces lois, et comme touchant au contraire immédiatement à la chose en soi : c'est là le second point de vue principal pour apprécier le mérite de Kant.

Nous pouvons considérer comme troisième point de vue le renversement total de la philosophie scolastique : par là j'entends désigner ici d'une manière générale toute la période commençant au Père de l'Eglise Augustin et finissant immédiatement avant Kant. Car le caractère principal de la scolastique est bien certainement celui que *Tennemann* a très justement indiqué, savoir la tutelle exercée par la religion dominante du pays sur la philosophie, à laquelle il ne restait en réalité qu'à démontrer et à orner les dogmes fondamentaux prescrits par celle-là : les vrais scolastiques, jusqu'à Suarez, l'avouent ouvertement : les philosophes suivants le font plutôt sans s'en rendre compte, ou de moins sans le dire expressément. On ne fait durer la philosophie scolastique environ que jusqu'au siècle qui a précédé Descartes, et à partir de ce philosophe on fait commencer une ère toute nouvelle de libre examen, indépendant de toute religion positive; mais en réalité il est impossible de reconnaître chez Descartes et ses successeurs *) un pareil examen; on

*) Il faut excepter ici Bruno et Spinoza. Ce sont là deux figures originales et isolées, lesquelles n'appartiennent ni à leur siècle ni à leur monde, où ils trouverènt, l'un le supplice, et l'autre la persécution et l'outrage. Leur misérable existence et leur mort dans cet Occident rappellent le sort d'une plante tropicale en Europe. Leur véritable patrie spirituelle c'étaient les rives sacrées du Gange : c'est là, parmi ceux qui partagent leurs sentiments, qu'ils auraient mené une vie paisible et honorée.—Dans les vers suivants, au commen-

ne peut leur en attribuer que l'apparence, ou tout au plus admettre qu'ils y aspiraient. Descartes était un esprit éminemment distingué, et a rendu de très grands services, si l'on tient compte de son époque. Mais si l'on met cette considération à part, et qu'on le mesure à la gloire qu'on lui prête d'avoir affranchi la pensée de toute entrave, d'avoir inauguré une ère nouvelle d'examen libre et original, on devra trouver qu'avec son doute, dépourvu encore de tout sérieux et par

---

cement de son ouvrage, „*Della causa principio et uno*" qui lui valut le bûcher, Bruno dit clairement et dans une belle langue combien il se sentait isolé dans son siècle; il y exprime en même temps le pressentiment de son sort, qui le faisait hésiter à professer hautement ses convictions, jusqu'à ce que l'impulsion qui pousse si énergiquement un noble esprit à communiquer ce qu'il a reconnu être vrai, l'emporta:

Ad partum properare tuum, mens ægra, quid obstat;
Seclo hæc indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.

Quiconque a lu ceti mportant ouvrage, ainsi que les autres, écrits en italien, autrefois si rares, mais devenus aujourd'hui accessibles à tous, grâce à une édition allemande, trouvera avec moi que, de tous les philosophes, il est le seul qui se rapproche quelque peu de Platon sous le rapport de la forte part de puissance et de tendances poétiques qui se mêle à ses vues philosophiques, et qui fait qu'il expose aussi celles-ci d'une manière particulièrement dramatique. Cet être tendre, spirituel, méditatif, tel que son livre nous en fait ressortir l'image, qu'on se le représente aux mains de ces prêtres barbares et furieux, ses juges et ses bourreaux, et qu'on rende grâce alors au temps qui nous a amené un siècle plus éclairé et plus doux, de manière que cette postérité, dont la malédiction devait retomber sur ces démons fanatiques, se trouve aujourd'hui déjà être notre ère contemporaine.

suite toujours prêt à se soumettre si vite et si hors de propos, il fait bien mine de vouloir secouer d'un coup tous les liens des croyances inoculées dès le bas âge, propres à son siècle et à sa nation, mais qu'il ne le fait qu'en apparence, pour un moment, pour les reprendre aussitôt après et s'y attacher d'autant plus fermement : on peut en dire autant de tous ses successeurs jusqu'à Kant. Ne peut-on pas très bien appliquer à un libre penseur original de ce calibre les vers suivants de Goethe :

„Er scheint mir, mit Verlaub von Ewr Gnaden,
„Wie eine der langbeinigen Cikaden,
„Die immer fliegt und fliegend springt —
„Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt.“

(Il me fait l'effet, avec la permission de Votre Honneur,
D'une de ces cigales aux longues pattes,
Qui volent toujours et sautent en volant,
Et dans l'herbe chantent de suite leur vieille chanson.)

Kant avait ses motifs pour faire mine de l'entendre aussi de cette façon. Mais ce qui était censé n'être qu'un saut, — permis, parce que l'on savait déjà qu'il fait retomber dans l'herbe, — devint cette fois-ci un vol, et les autres, restés à terre, doivent se contenter aujourd'hui de le suivre des yeux et ne peuvent plus le rattraper.

Ainsi donc Kant osa démontrer dans son enseignement l'impossibilité de prouver tous ces dogmes que l'on avait si souvent prétendu avoir prouvés. La théologie spéculative, et la psychologie rationnelle qui s'y rattache, reçurent de lui le coup de la mort. Elle ont disparu depuis ce jour de la philosophie allemande, et il ne faut pas s'y tromper si çà et là le mot se conserve encore après qu'on a renoncé à la chose, ou si

quelque pauvre professeur de philosophie garde devant ses yeux la crainte de son Seigneur, et ne se soucie pas de la vérité. Celui-là seul peut apprécier l'importance de ce mérite de Kant, qui a observé la pernicieuse influence de ces notions sur les sciences naturelles, comme sur la philosophie, chez tous les auteurs, même les meilleurs, du 17 et du 18 siècle. Chez les Allemands, le changement qui s'est produit, à partir de Kant, dans le ton et dans le fond métaphysique des ouvrages de sciences naturelles, est frappant: avant lui elles en étaient au point où elles se trouvent encore maintenant en Angleterre. Ce mérite de Kant est lié à ce fait, que la poursuite irréfléchie des lois du phénomène, leur élévation au rang de vérités éternelles et, par suite celle du phénomène à la qualité d'essence propre du monde, bref, que le *réalisme*, qu'aucun raisonnemment ne troublait dans son illusion, dominait absolument dans toute la philosophie antérieure des temps anciens, moyens et modernes. *Berkeley*, qui avait reconnu, comme avant lui déjà *Malebranche*, ce qu'il y a d'unilatéral, même de faux, dans le réalisme, ne parvint pas à le renverser, parce que son attaque était dirigée contre un seul point. Il était donc réservé à Kant de fonder en philosophie, du moins en Europe, le règne du point de vue idéaliste lequel, dans toute l'Asie non islamique, est par essence celui même de la religion. Ainsi avant Kant, nous étions *dans* le temps; maintenant c'est le temps qui est dans nous, etc.

La morale aussi avait été traitée par cette philosophie réaliste selon les lois du phénomène, qu'elle croyait absolues et applicables également à la chose en soi: aussi la fondait-elle tantôt sur la doctrine du bonheur, tantôt sur la volonté du créateur, et enfin

sur la notion de la perfection, notion en soi vide et inconsistante, puisqu'elle désigne une simple relation qui ne reçoit une signification que des choses auxquelles on l'applique: en effet „être parfait“ signifie simplement „correspondre à une notion préalablement sous-entendue et donnée“, qu'il faut, par conséquent, poser à l'avance et sans laquelle la perfection est un nombre abstrait, qui prononcé isolément ne signifie absolument rien. Mais maintenant, si c'était, par exemple, le concept „humanité“ que l'on voulait sous-entendre, et si l'on posait pour principe moral qu'il faut aspirer à l'humanité parfaite, on ne dirait pas autre chose par là si ce n'est que „les hommes doivent être tels qu'ils doivent être“, et l'on n'en serait pas plus avancé. En effet le mot „parfait“ est à peu près synonyme de „complet“ *(vollzählig)*, car il signifie que dans un cas ou dans un individu donné, tous les attributs contenus dans la notion de son genre, sont représentés, et existent effectivement. D'où il suit que le concept „perfection“, employé absolument et abstraitement, n'est qu'un mot vide de pensée, et on en peut dire autant des discours débités sur „l'être souverainement parfait“ et autres du même genre. Tout cela n'est que de la phraséologie. Néanmoins, au siècle passé, ce concept de „perfection et imperfection“ était devenu une monnaie courante; bien plus, il était le pivot autour duquel tournait toute discussion en morale et même en théologie. Tout le monde l'avait à la bouche, au point d'en faire un abus scandaleux. Nous voyons les meilleurs écrivains de l'époque, tel que Lessing, s'embarrasser et se débattre dans les perfections et les imperfections. Et pourtant toute tête quelque peu pensante devait sentir au moins obscurément que cette notion n'a aucun contenu positif, vu que, comme les signes

algébriques, elle n'indique qu'un pur rapport *in abstracto*. — Kant, ainsi que nous l'avons déjà dit, sépara entièrement l'importante et indubitable signification morale des actions, d'avec le phénomène et ses lois; et il montra que la conduite doit être envisagée comme touchant directement à la chose en soi, à l'essence intime du monde, tandis que l'autre, c'est-à-dire le temps et l'espace avec tout ce qui les remplit et s'y ordonne selon la loi causale, est à considérer comme un rêve sans substance et sans existence.

Ces quelques pages, quoique loin d'avoir épuisé le sujet, peuvent suffire pour témoigner que je reconnais les éminents mérites de Kant : ce témoignage, je l'ai consigné ici pour ma propre satisfaction, et parce que l'équité exigeait que je rappelasse ces mérites à la mémoire de ceux qui voudront me suivre dans l'exposé impitoyable de ses fautes, auquel je vais passer maintenant.

On peut historiquement déjà constater que les grandes productions de Kant ont dû être accompagnées de grandes fautes, par ce seul fait que, quoique ayant accompli la plus grande révolution en philosophie et quoique ayant mis fin à la scolastique, qui, dans l'acception étendue que je lui ai donnée, avait duré quatorze siècles, pour faire place à une troisième ère universelle et vraiment nouvelle en philosophie, néanmoins le résultat immédiat de son apparition ne fut pas positif mais presque entièrement négatif. Cela tient à ce que n'ayant pas fondé un nouveau système complet, auquel ses partisans eussent pu s'attacher, ne fût-ce que pour un instant, ceux-ci sentaient bien tous qu'il venait de s'accomplir quelque chose de grand, mais

aucun ne savait au juste quoi. Ils comprenaient bien que toute la philosophie jusqu'à ce jour n'avait été qu'un rêve stérile, dont en ce moment l'époque contemporaine commençait à sortir; mais ils ne savaient pas à quoi ils devaient s'en tenir maintenant. Un grand vide, un grand besoin s'était produit: l'attention générale, celle même du gros public, était excitée. Prenant occasion de cet état des esprits, mais sans être poussés irrésistiblement par une impulsion intime et par la conscience de leur force (phénomènes qui se manifestent même dans les temps les plus défavorables, comme chez Spinoza, par exemple), quelques hommes, sans talents remarquables, firent des essais divers, faibles, absurdes, quelques uns même tout à fait insensés, auxquels le public, une fois mis en éveil, accorda pourtant son attention, et auxquels avec une longanimité comme on ne la trouve qu'en Allemagne, il prêta longtemps l'oreille.

Quelque chose d'analogue doit s'être passé dans la nature, à l'époque où une grande révolution bouleversa toute la surface de la terre, déplaçant les mers et les continents, et préparant le plan d'une création nouvelle. Il fallut alors longtemps pour que la nature pût faire éclore une série nouvelle de formes durables, qui fussent en harmonie avec elles-mêmes et avec les autres: des organismes étranges, monstrueux, naquirent, lesquels, en désaccord avec eux-mêmes et avec le reste, ne pouvaient pas subsister longtemps, mais dont les restes, aujourd'hui encore présents, nous ont transmis le souvenir de ces hésitations et de ces essais de la nature en voie de reconstitution. — Or Kant, ayant provoqué en philosophie une crise toute pareille, et ayant amené, comme nous le savons tous, une ère de productions monstrueuses, on peut de là seul conclure

déjà que son mérite n'était pas parfait, mais, qu'entaché de grandes lacunes, il doit avoir été négatif et unilatéral. Ce sont ces défauts que nous allons maintenant chercher à découvrir.

Avant tout, c'est la pensée fondamentale, celle qui renferme le but de toute la critique de la raison pure, dont il faut nous bien rendre compte et que nous devons examiner. — Kant se plaça au point de vue de ses prédécesseurs, les philosophes dogmatiques, et par conséquent prit comme eux, pour point de départ, les données suivantes: 1). La métaphysique est la science de ce qui est placé au delà de toute possibilité d'expérience. 2). Son objet ne pourra jamais être trouvé en vertu de principes puisés eux-mêmes dans l'expérience (*Prolegomena*, § 1); il n'y a que ce que nous savons **avant** toute expérience, donc indépendamment de celle-ci, qui puisse passer au delà de l'expérience possible. 3). Nous trouvons effectivement dans notre raison quelques principes de cette nature: on les comprend sous la dénomination de connaissances de la raison pure. — Voilà jusqu'où Kant marche de concert avec ses prédécesseurs, mais ici il s'en sépare. Eux disent: „Ces principes, ou connaissances de la raison pure, sont des expressions de la possibilité absolue des choses, des „*æternae veritates*", sources de l'ontologie: ils sont placés plus haut que l'ordre du monde, comme le fatum était placé au dessus des dieux de l'antiquité. Kant dit: Ce sont de simples formes intellectuelles; ce sont les lois, non de l'existence des choses, mais de notre représentation des choses; elles n'ont donc de valeur que pour notre conception des choses et ne peuvent pas aller au delà de la possibilité de

l'expérience, comme on se le proposait d'après l'article 1. Car c'est précisément l'apriorité de ces formes de connaissance, laquelle ne peut reposer que sur leur origine subjective, qui supprime à tout jamais la possibilité de connaître l'essence en soi des choses et nous borne au monde des purs phénomènes, tellement que nous ne pouvons même pas *a posteriori*, et à plus forte raison *a priori*, connaître les choses telles qu'elles sont en soi. Partant, la métaphysique est une science impossible, et à sa place nous n'avons que la critique de la raison pure. En ce point Kant triomphe pleinement de l'ancien dogmatisme: aussi tous les essais dogmatiques faits par la suite ont-ils dû recourir à des voies toutes différentes de celles des essais précédents; pour ce qui concerne le mien, je vais maintenant, conformément au but de la présente critique, en exposer la légitimité. En examinant en effet de plus près l'argumentation rapportée ci-dessus, on devra reconnaître que l'hypothèse fondamentale qu'on y admet en premier est une „*petitio principii*"; cette hypothèse (établie nettement surtout dans les „Prolegomena", § 1) est contenue dans la proposition suivante: „La source de la métaphysique ne doit absolument pas être empirique; ses principes et ses notions fondamentales ne doivent jamais être pris dans l'expérience, que celle-ci soit intérieure ou extérieure." Mais pour fonder cette affirmation cardinale on n'apporte rien, si ce n'est l'argument tiré de l'étymologie du mot „métaphysique." En réalité cependant voici ce qui en est: Le monde et notre propre existence s'offrent à nous comme une énigme. On admet ensuite, par hypothèse et sans plus d'examen, que la solution de cette énigme ne peut pas résulter de la compréhension approfondie du monde, mais qu'il faut la chercher dans quelque chose d'en-

tièrement différent du monde (car c'est là ce que signifie „au delà de toute possibilité d'expérience“); et qu'il faut exclure de cette solution tout ce dont nous pouvons acquérir, n'importe comment, une connaissance *immédiate* (car c'est là ce que signifie expérience possible, soit intérieure soit extérieure); cette solution doit plutôt être cherchée exclusivement dans ce que nous ne pouvons connaître que médiatement, savoir en vertu de conclusions tirées de propositions générales *a priori*. Après qu'on eût ainsi exclu la source principale de toute connaissance, et intercepté la route directe de la vérité, il n'est pas surprenant que les essais dogmatiques aient échoué et que Kant ait pu établir la nécessité de ces échecs : car l'on avait à l'avance admis que métaphysique et connaissance *a priori* sont identiques. Mais pour que cela fût, il eût fallu prouver préalablement que les matériaux nécessaires à la solntion de l'énigme du monde ne pouvaient absolument pas être trouvés dans le monde lui-même, mais qu'il fallait les chercher en dehors, dans quelque chose à quoi l'on ne peut arriver que sous la conduite de ces formes qui nous sont connues *a priori*. Tant qu'on n'aura pas prouvé ceci, il n'y a aucune raison, dans la question la plus importante et la plus difficile de toutes, d'étouffer les sources les plus riches de notre connaissance, l'expérience interne et externe, afin de n'opérer qu'au moyen de formes sans contenu. Je dis en conséquence, que la solution du problème du monde doit résulter de la compréhension du monde même : que l'objet de la métaphysique n'est donc pas de franchir le monde de l'expérience, mais de le comprendre à fond, car l'expérience, externe et interne, est sans contredit la source la plus importante de la connaissance : que, par suite, ce n'est qu'en rattachant

convenablement et au bon endroit l'expérience externe à l'interne, et en établissant ainsi la communication entre ces deux sources si hétérogènes de nos connaissances, que la solution de l'énigme du monde devient possible; bien que, même ainsi, elle ne puisse jamais dépasser certaines limites, inséparables de la nature finie de l'homme, de manière que nous arrivons bien à comprendre exactement le monde lui-même, mais que nous ne pouvons gagner une explication de son existence qui soit assez complète pour écarter tous problèmes ultérieurs. Cependant „*est quadam prodire tenus*", et ma route est intermédiaire entre la doctrine de l'omniscience de l'ancien dogmatisme et la désespérance de la critique Kantienne. Les hautes vérités découvertes par Kant ont renversé les systèmes métaphysiques antérieurs, mais elles ont fourni au mien ses données et ses éléments. Que l'on se reporte à ce que je dis de ma méthode dans le chapitre 17 du 2e volume *).

Voilà qui suffit pour exposer la pensée fondamentale de l'œuvre de Kant: nous allons maintenant en examiner l'exécution et les détails.

Le style de Kant porte d'un bout à l'autre le cachet d'un esprit supérieur, d'une originalité vraie et bien prononcée, ainsi que d'une rare profondeur de pensée; on pourrait peut-être parfaitement déterminer le caractère de ce style en disant que c'est une *sécheresse brillante*, qui lui permet de saisir et d'extraire avec sûreté les notions et de les répandre ensuite de toutes parts avec la plus grande aisance, à la surprise

*) Du „Monde comme Volonté et comme Représentation."
Note du trad.

du lecteur. Je retrouve cette même brillante sécheresse dans le style d'Aristote, quoiqu'il soit plus simple. — Pourtant la manière dont Kant expose ses idées est souvent indécise, hésitante, insuffisante, parfois même obscure. Ce dernier défaut est certainement excusable en partie, vu la difficulté de la matière et la profondeur des pensées: mais quand on se rend bien nettement compte de son sujet, quand on sait bien exactement ce qu'on pense et ce qu'on veut, on n'écrira jamais d'une manière peu claire, on n'établira pas des notions mal assises, indéterminées; on n'ira pas, pour les exposer, chercher dans les langues étrangères des expressions difficiles ou compliquées et s'en servir constamment, comme fait Kant, qui emprunte à la philosophie ancienne et même à la philosophie scolastique, des mots et des formules, qu'il combine entre eux pour les besoins de sa cause, comme p. ex. „*l'unite synthétique transcendante de l'aperception*“, et plus généralemente encore „*l'unité de la synthèse*“ qu'il emploie partout où simplement „*unification*“ eût suffi. De plus, un écrivain qui a conçu clairement son sujet ne vient pas toujours expliquer à nouveau ce qu'il a déjà expliqué une fois, comme Kant le fait entre autres pour l'entendement, les catégories, l'expérience, et autres notions capitales. Un tel écrivain ne se répétera pas incessamment, tout en maintenant exactement les mêmes passages obscurs chaque fois qu'il expose de nouveau une pensée revenant pour la centième fois: une fois qu'il aura dit son opinion en termes clairs, catégoriques, et d'une manièrè complète, il n'y changera plus rien. „*Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam,*“ dit Descartes dans sa 5me lettre. Mais le plus grand mal que le langage

parfois obscur de Kant a causé, c'est d'avoir servi de „*exemplar vitiis imitabile,*“ et pis encore d'avoir ainsi établi un funeste précédent. Le public avait forcément compris, que l'obscurité n'est pas toujours du non-sens: et voilà qu'aussitôt le non-sens courut s'abriter derrière l'obscurité du langage. *Fichte* fut le premier à s'emparer de ce nouveau privilège et à l'exploiter richement; *Schelling* l'imita avec un succès pour le moins égal, et bientôt une armée d'écrivailleurs faméliques, sans esprit et sans probité, vint enchérir sur tous deux. Mais c'est *Hegel* qui apporta la plus grande impudence à étaler du pur non-sens, à entasser des enchevêtrements forcenés de mots vides de sens, comme on n'en pouvait avoir entendu jusque là que dans les petites-maisons: il fut l'instrument de la plus grossière mystification générale qui ait jamais existé, et cela avec un succès qui semblera fabuleux à la postérité et qui restera comme un monument de la niaiserie allemande. C'est en vain que *Jean Paul* écrivit à cette époque son bel article „*Digne appréciation de l'extravagance philosophique dans la chaire professorale, et de l'extravagance poétique au théâtre*“ (Aesthetische Nachschule); c'est en vain aussi que *Goethe* avait déjà dit:

„So schwätzt und lehrt man ungestört,
Wer mag sich mit den Narr'n befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört.
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.“

(*Voilà comme on bavarde et ce qu'on enseigne sans être inquiété,*
Qui voudrait se commettre avec des fous?
D'ordinaire l'on croit, lorsqu'on entend des mots,
Qu'on peut à leur aide penser aussi quelque chose).

Mais revenons à Kant, On ne peut pas ne pas reconnaître que l'antique, la grandiose simplicité, que

la naïveté, *l'ingénuité, la candeur,**) lui font complètement défaut. Sa philosophie n'a aucune analogie avec l'architecture grecque, qui offre des proportions imposantes, simples, se présentant d'un coup au regard: elle rappelle plutôt fortement le style gothique. Car une particularité tout individuelle de l'esprit de Kant, c'est l'étrange amour qu'il a de la *symétrie;* il aime le multiple et le varié pour y introduire l'ordre et pour reproduire cet ordre dans des sous-ordres, et ainsi de suite, exactement comme dans les églises gothiques. Il pousse même parfois la chose au point d'en faire un pur amusement, et alors, pour satisfaire son penchant, il va jusqu'à violer manifestement la vérité et à en user à l'égard de celle-ci comme les jardiniers de l'ancienne école française à l'égard de la nature, avec leurs allées symétriques, leur carrés et leurs triangles, leurs arbres taillés en pyramide ou en boule, et leurs haies contournées en courbes régulières. Je vais appuyer ce que j'avance là par des faits.

Apres avoir traité l'espace et le temps chacun à part, après avoir ensuite dépêché la question de ce monde de l'intuition, qui remplit l'espace et le temps, dans lequel nous sommes et nous vivons, en disant, ce qui ne signifle rien, que „le contenu empirique de l'intuition nous est *donné,*" — il arrive aussitôt, d'un seul bond, au *fondement logique de toute sa philosophie, à la table des jugements.* De celle-ci il déduit tout juste une douzaine de catégories, symétriquement rangées sous quatre titres, qui deviennent par la suite le redoutable lit de Procuste, sur lequel il installe de force toutes les choses du monde et tout ce qui se passe dans l'intérieur de l'homme, sans reculer devant

*) Les mots en italiques sont en français dans le texte.

aucune violence ni dédaigner aucun sophisme, uniquement afin de pouvoir reproduire partout la symétrie de cette table. La première chose qu'il en déduit symétriquement, c'est la table purement physiologique des principes généraux de la science naturelle, savoir: les axiomes de l'intuition, les anticipations de la perception, les analogies de l'expérience, et les postulats de la pensée empirique en général. De ces principes les deux premiers sont simples, mais les deux derniers poussent chacun symétriquement trois rejetons. Les pures catégories étaient ce qu'il appelle des *concepts* (Begriffe); mais ces principes de la science naturelle sont des *jugements* (Urtheile). En vertu de sa règle supérieure de toute sagesse, c'est-à-dire, en vertu de la symétrie, c'est maintenant aux *conclusions* de se montrer productives à leur tour, et c'est ce qu'elles font avec symétrie et en mesure, comme en musique. En effet, de même que les catégories, appliquées à la sensibilité, avaient produit pour *l'entendement* l'expérience avec ses principes a priori, de même l'application des *conclusions* aux catégories, application operée par la *raison* en vertu du prétendu principe qu'elle a de rechercher *l'absolu* (das Unbedingte), produit les *idées* de la raison. Voici la marche de l'opération: les trois catégories de la relation fournissent les trois seules espèces possibles de majeures pour les jugements; conformément à quoi ceux-ci se divisent également en trois espèces, dont chacune peut être considérée comme un œuf d'où la raison, en le couvant, fait éclore une idée: savoir, du jugement catégorique elle extrait l'idée de l'âme, de l'hypothétique celle du *monde*, et du disjonctif celle de *Dieu*. Dans l'idée intermédiaire, celle du monde, se répète encore une fois la symétrie de la table des catégories, car ses quatre titres donnent lieu à quatre

thèses dont chacune a son antithèse pour pendant symétrique.

Nous ne refusons pas notre tribut d'admiration à la combinaison éminemment ingénieuse en vérité qui a produit ce coquet édifice; plus loin cependant nous l'examinerons dans ses fondements et dans ses parties. — Mais cet examen doit être précédé des considérations suivantes.

Il est étonnant de voir comment Kant, sans plus de réflexion, continue sa marche guidé par sa symétrie, ordonnant tout d'après celle-ci, sans jamais considérer en eux-mêmes les sujets qu'il traite ainsi. Je vais m'expliquer davantage. Après avoir examiné la connaissance intuitive uniquement dans les mathématiques, il néglige complètement tout le reste de la connaissance intuitive, celle du monde existant devant nous, et s'en tient exclusivement à la pensée abstraite; celle-ci pourtant ne reçoit toute signification et toute valeur que du monde intuitif, lequel est infiniment plus important, plus général et plus riche en contenu que la partie abstraite de notre connaissance. Bien plus, et c'est là un point capital, il n'a jamais nettement distingué la connaissance intuitive de la connaissance abstraite, et par là, comme nous verrons plus tard, il s'est engagé dans d'inextricables contradictions avec lui-même. — Apres avoir expédié à la hâte la question du monde sensible en disant — „qu'*il est donné*," ce qui ne signifie rien, il fait, comme nous l'avons vu, de la table des jugements la pierre fondamentale de son édifice. Mais ici aussi il ne réfléchit pas un instant à ce qu'il a devant lui en réalité. Ces formes des jugements ce sont des *mots*, et des *combi-*

naisons de mots. Il était donc nécessaire de se demander premièrement ce qu'ils désignent, et l'on aurait trouvé qu'ils désignent des *concepts*. En second lieu, il fallait se demander quelle est *l'essence de ces concepts*. La réponse aurait montré quel rapport existe entre ces concepts et les représentations intuitives dont l'ensemble constitue le monde: alors la distinction se serait opérée entre l'intuition et le raisonnement. Ensuite il fallait examiner comment arrive à la conscience non seulement l'intuition a priori pure, la simple forme de la sensibilité, mais aussi ce qui remplit cette forme, savoir l'intuition empirique. Alors on aurait reconnu quelle est en cela la part de *l'entendement*, et aussi, en général, ce que c'est que *l'entendement*, et d'autre part ce que c'est au fond que cette raison, dont on fait présentement la critique. Il est très surprenant que Kant ne précise pas une seule fois, d'une manière exacte et suffisante, ce que c'est que la raison; il se borne, à l'occasion seulement et selon que l'enchaînement de ses pensées le demande, à en donner des explications incomplètes et inexactes; contrairement à la règle de Descartes rapportée plus haut. *) Par exemple, p. 11; V, 24 **), de la Critique de la raison pure, elle est la faculté des principes a priori: p. 299; V. 356 ***), il

*) Je fais observer ici que toutes mes citations de la „Critique de la raison pure" sont faites d'après la pagination de la première édition, puisque dans l'édition Rosenkranz des œuvres complètes, cette pagination a été ajoutée d'un bout à l'autre: je joins en outre la pagination de la cinquième édition, en la faisant précéder du chiffre V: comme toutes les autres éditions, à partir de la seconde, sont identiques avec celle-là quant au texte, je suppose qu'elles le sont aussi quant à la pagination. *Note de Schopenhauer.*

) Traduction Tissot, Tome I. p. 29. — *) Ibidem, Tome II, p. 8.

répète que la raison est la faculté des *principes* et il l'oppose à l'entendement qui serait la faculté des *règles!* On pourrait croire alors qu'entre les principes et les règles la différence est immense, du moment qu'elle autorise à admettre séparément deux facultés spéciales de connaissance. Pourtant cette grande différence consisterait simplement en ce qu'une *règle* est ce qu'on connaît a priori par l'intuition pure, par les formes de l'entendement, et qu'il n'y a que ce qui dérive de purs concepts à priori qui soit un principe. Nous reviendrons sur cette distinction arbitraire et inadmissible, à l'occasion de la dialectique. A la page 330; V. 386 *), la raison est la faculté de conclure: quant au simple jugement, il affirme à plusieurs reprises (p. 69; V, 94 **) que c'est un acte de l'entendement. Mais par là il ne dit en réalité que ceci: juger est l'affaire de l'entendement, aussi longtemps que la raison du jugement est empirique, transcendantale ou métalogique (Traité du principe de raison, §. §. 31, 32, 33); mais quand elle est logique, ce qui constitue le syllogisme, c'est une faculté de connaissance toute spéciale et bien supérieure, c'est la raison qui opère. Mais il va plus loin encore: p. 303; V. 360 ***), il affirme que les déduction immédiates d'une proposition seraient encore acte de l'entendement, et que la raison n'effectuerait que celles dans lesquelles intervient une notion intermédiaire; il donne pour exemple que de la proposition: Tous les hommes sont mortels," c'est encore le simple entendement qui déduit: „Quelques mortels sont des hommes;" mais que par contre, pour tirer la déduction: „Tous les savants sont mortels," il faut une faculté tout autre et beaucoup plus élevée,

*) Ibid., II, 38. — **) Ibid., I, 91. ***) Ibid. II, 12.

la raison. Comment un grand penseur a-t-il pu dire pareille chose! Page 553; V, 581 *), la raison devient tout à coup la condition permanente de toutes les actions volontaires. P. 614; V. 642 **), elle consiste en ce que nous pouvons rendre compte de nos affirmations: p. 643, 644; V. 671, 672 ***), elle consiste à grouper en idées les concepts de l'entendement, comme l'entendement groupe en concepts la variété des objets. P. 646; V, 674 ****), elle n'est autre chose, que la faculté de déduire le particulier du général.

L'entendement est également défini sans cesse à nouveau: voici ce qu'il en dit dans sept passages de la „Critique de la raison pure". Page 51; V, 75 *****), il est la faculté de produire lui-même des représentations. P. 69; V, 94 ******), il est la faculté de juger, c'est-à-dire de penser, c'est-à-dire de connaître au moyen de concepts. P. 137*******) de la cinquième édition, c'est en général la cognition. P. 132; V, 171 ********), la faculté de connaître les règles. P. 158; V, 197 *********), il le définit ainsi: „il n'est pas seulement la faculté des règles, mais encore la source des principes, en vertu de laquelle tout est soumis à des règles"; cependant plus haut il l'opposait à la raison, celle-ci étant seule la faculté des principes. P. 160; V. 199 **********), l'entendement est la faculté des concepts: pendant que p. 302; V, 359***********), il est la faculté d'introduire de l'unité dans les phénomènes à l'aide des règles.

Je ne crois pas avoir besoin de défendre, en face de ces explications réellement confuses et non fondées (bien qu'elles émanent de Kant), les explications

*) Ibid. II, 253. — **) Ibid. II, 313, — ***) Ibid., 344. — ****) Ibid. II, 346. — *****) Ibid., I, 72. — ******) Ibid., I, 91. — *******) Ibid., I, 404. — ********) Ibid. I. 154. — *********) Ibid., I, 180 et 181. — **********) Ibid., I, 182. — ***********) Ibid., II, 10.

que j'ai données moi-même sur ces deux facultés de connaissance, explications motivées, nettes, précises et toujours en accord avec le langage usité chez tous les peuples et en tout temps. Je n'ai rapporté les paroles de Kant que pour justifier le reproche que je lui fais de poursuivre sa méthode symétrique et logique, sans méditer suffisamment sur le sujet qu'il traite.

Si Kant, ainsi que je le disais plus haut, avait sérieusement examiné jusqu'à quel point on peut connaître ces deux facultés de connaissance, si différentes entre elles, dont l'une est l'attribut distinctif de l'humanité, et ce que signifient *raison* et *entendement* dans le langage usuel de tous les peuples et de tous les philosophes, il n'aurait jamais, sans autre autorité que le „*intellectus theoreticus*" et „*practicus*" des scolastiques, dont ceux-ci se servaient en lui donnant une tout autre signification, scindé la raison en théorique et pratique, et fait de la seconde la source des actions vertueuses. Pareillement, avant de distinguer si soigneusement les concepts de l'intuition (par lesquels il entend tantôt ses catégories, tantôt tous les concepts généraux) et les concepts de la raison (ce qu'il appelle des idées), et d'en faire la matière de sa philosophie, qui ne traite en majeure partie que de la validité, de l'usage et de l'origine de tous ces concepts; — avant cela, dis-je, il aurait vraiment bien dû examiner ce que c'est qu'un concept en général. Malheureusement, cet examen si nécessaire il ne l'a pas fait du tout, ce qui a contribué grandement à la déplorable confusion de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite que j'exposerai tout à l'heure. La même absence de réflexion suffisante, qui lui fit négliger de se demander ce que c'est que l'intuition, la réflexion, un concept, la raison, l'entendement, lui fit aussi perdre

de vue les importantes questions suivantes: Qu'est-ce que l'on appelle la *chose*, pour la distinguer de la *représentation?* Qu'est-ce que l'existence? Qu'est-ce que l'objet? Qu'est-ce que le sujet? Qu'est-ce que la vérité, l'illusion, l'erreur? — Mais lui, sans réfléchir, sans examiner, poursuit son schème logique et sa symétrie. La table des jugements doit à toute force être la clé de toute sapience.

J'ai établi plus haut, comme mérite principal de Kant, d'avoir distingué le phénomène de la chose en soi, d'avoir montré que tout ce monde visible est phénomène, et d'avoir, en conséquence, refusé aux lois de ce monde toute validité au delà du phénomène. Il est certes étonnant qu'il n'ait pas déjà déduit l'existence purement relative du phénomène de cette verité simple, facile à saisir, indubitable, qu'„*il n'y a pas d'objet sans sujet*“: il aurait pu ainsi dès l'origine, puisque l'objet n'existe absolument que par rapport à un sujet, présenter l'objet comme dépendant du sujet, comme conditionné par celui-ci, et, par conséquent, comme pur phénomène qui n'existe pas en soi et sans condition. *Berkeley*, pour les mérites duquel Kant est injuste, avait déjà fait de cette importante proposition la pierre fondamentale de sa philosophie, et s'était acquis par là un titre de gloire impérissable, quoiqu'il n'ait pas lui-même tiré de cette proposition les conséquences convenables, et que de plus il n'ait en partie pas été compris, et en partie pas été suffisamment apprécié. Dans ma première édition *), j'expli-

---

*) Celle de 1819.

Note du trad.

quais le silence de Kant sur cette proposition de Berkeley par une horreur manifeste pour l'idéalisme absolu, pendant que, d'autre part, je trouvais cet idéalisme nettement énoncé dans de nombreux passages de la „Critique de la raison pure“ : en conséquence, j'accusais Kant de contradiction avec lui-même. Et en vérité, ce reproche était fondé, car, comme c'était le cas pour moi à ce moment, l'on ne connaissait encore la „Critique de la raison pure“ que par sa seconde édition, ou par les cinq éditions suivantes. Mais quand plus tard je lus l'œuvre capitale de Kant dans la première édition, devenue déjà rare, je vis disparaître, à ma grande joie, toutes ces contradictions, et je constatai que, bien qu'il n'emploie pas la formule: „Pas d'objet sans sujet“, il déclare aussi résolûment que Berkeley et que moi, que le monde extérieur, placé dans le temps et dans l'espace, est la pure représentation du sujet connaissant : ainsi, par exemple, à la page 383 *) de cette édition, il dit sans réserve: „*Si je supprime le sujet pensant, l'ensemble du monde corporel doit s'écrouler, car il n'est qu'un phénomène de la sensibilité de notre sujet, et une forme des représentations de celui-ci.*“ Mais tout le passage, à partir de la page 348 et jusqu'à 392, dans lequel Kant expose si bien et si clairement son idéalisme décidé, fut supprimé par lui dans la seconde édition, et remplacé par une foule d'affirmations qui contredisent le contenu précédent. Par là le texte de la „Critique de la raison pure“, tel qu'il a circulé depuis 1787 jusqu'en 1838, a été corrompu et rendu informe, et l'ouvrage était devenu quelque chose de contradictoire avec soi-même, dont le sens ne pouvait être entièrement clair et intelligible pour personne.

*) Traduction Tissot, II, 90.

Dans une lettre à monsieur le professeur Rosenkranz, j'ai traité cette question en détail et j'y ai exposé mes suppositions sur les motifs et les faiblesses qui ont pu porter Kant à mutiler ainsi son immortel ouvrage: le passage principal de cette lettre a été reproduit par Mr Rosenkranz dans sa préface du second volume de l'édition des œuvres complètes de Kant due à ses soins; j'y renvoie donc le lecteur *). En effet, mû par mes représentations, Mr le professeur Rosenkranz s'était déterminé en 1838 à rétablir la „Critique de la raison pure" dans sa forme primitive; aussi, la fit-il réimprimer dans le dit second volume d'après la *première* édition de 1781; il a rendu ainsi un service inappréciable à la philosophie, en sauvant probablement de sa perte l'ouvrage le plus remarquable de la littérature allemande; c'est un service dont il faudra lui être éternellement reconnaissant. Mais que nul ne s'imagine connaître la „Critique de la raison pure", ni avoir une notion exacte de la doctrine de Kant, s'il ne l'a lue que dans la seconde édition, ou dans l'une des suivantes; cela est absolument impossible, car il n'a lu qu'un texte mutilé, corrompu, pour ainsi dire falsifié. Il est de mon devoir de le déclarer ici positivement, afin de mettre le public en garde.

Néanmoins, entre l'opinion résolûment idéaliste si nettement exprimée dans la première édition de la Critique de la raison pure et la manière dont Kant introduit la *chose en soi*, il existe une contradiction flagrante, et sans nul doute, c'est là le motif principal qui l'a porté à supprimer dans la seconde édition

---

*) On peut lire le passage en question dans la „Critique de la raison pure", trad. Tissot, tome I, p. VIII.

Note du traducteur.

l'important passage idéaliste que j'ai mentionné, et a se déclarer ouvertement opposé à l'idéalisme de Berkeley, par quoi il ne fit pourtant que produire des inconséquences dans son ouvrage, sans pouvoir remédier à son défaut principal. Ce défaut consiste, comme on sait, dans la méthode qu'il a choisie pour introduire la chose en soi, méthode que G. E. Schulze, dans son „Aenésidème" a longuement démontrée être inadmissible, et qui fut bientôt reconnue pour être le point indéfendable de son système. La question est facile à expliquer en peu de mots. Kant fonde l'hypothèse de la chose en soi, en dépit de tous ses détours pour le dissimuler, sur une conclusion selon la loi de causalité, savoir sur ce que l'intuition empirique, ou plus exactement, l'impression sur nos organes sensoriels, d'où naît cette intuition, doit avoir une cause extérieure. Or, ainsi que lui-même l'a parfaitement trouvé, la loi causale nous est connue a priori, par conséquent elle est une fonction de notre intellect; donc son origine est *subjective;* en outre, la sensation elle-même, à laquelle nous appliquons ici la loi de causalité, est incontestablement *subjective*; de plus, l'espace également dans lequel, par application de cette loi, nous plaçons la cause de la sensation comme objet est une forme intellectuelle donnée a priori et par conséquent *subjective.* Ainsi donc, toute l'intuition empirique reste constamment dans le domaine et sur le terrain du subjectif; c'est une opération qui s'accomplit au dedans de nous, et dans laquelle rien qui en diffère totalement ou qui en soit indépendant ne peut être introduit comme étant la *chose en soi*, ou ne peut être établi comme hypothèse nécessaire. Et en effet l'intuition empirique est et reste notre simple représentation : c'est le monde comme représentation. Pour

arriver à l'essence en soi de ce monde, il faut prendre la voie toute différente que j'ai suivie, en appelant à l'aide la conscience intérieure, qui nous révèle que la volonté est le „en soi" de notre propre phénomène: et alors la chose en soi devient différente *toto genere* de la représentation et de ses éléments, comme je l'ai exposé en détail.

L'imperfection extrême du système de Kant sur ce point, imperfection qui n'a pas tardé à être démontrée, vient confirmer ce beau proverbe indien: „Pas de lotus sans tige." La tige, cette fois, c'est la déduction fautive de la chose en soi: mais, bien entendu, il n'y a de fautif que le mode de déduction, non le fait d'avoir reconnu uue „chose en soi" pour le phénomène donné. Cependant c'est de cette dernière manière que l'a interpreté *Fichte*, ce qu'il n'a pu faire que parce qu'il ne se souciait pas de la vérité, mais uniquement d'attirer sur soi l'attention, dans l'intérêt de ses visées personnelles. Aussi fut-il assez osé et assez irréfléchi pour nier totalement la chose en soi et pour établir un système dans lequel il prétendait déduire, a priori, du sujet non seulement comme chez Kant la partie purement formelle de la représentation, mais encore la partie matérielle, c'est-à-dire, tout son contenu. Il comptait en cela, et avec raison, sur l'absence de jugement et sur la niaiserie du public, qui se paya, au lieu de preuves, de mauvais sophismes, de pures jongleries et d'un galimatias insensé: il réussit par ces moyens à détourner vers lui l'attention qui s'était portée sur Kant, et à donner à la philosophie allemande cette direction dans laquelle plus tard elle fut poussée encore plus loin par Schelling, pour aboutir finalement à la pseudo-philosophie insensée de Hegel.

Je reviens maintenant à la grande faute de Kant,

signalée déjà plus haut, savoir celle de n'avoir pas convenablement séparé la connaissance intuitive de la connaissance abstraite, ce qui donna lieu à une funeste confusion, que nous allons ici examiner de plus près. S'il avait nettement déterminé la distinction entre les représentations intuitives et les notions abstraites, il les aurait toujours maintenues séparées, et aurait su chaque fois auxquelles des deux il avait affaire. Malheureusement cela n'a pas été le cas, quoique ce reproche ne lui ait pas encore été adressé, et que par suite, il soit peut-être inattendu. Son *„objet de l'expérience"*, qui constitue proprement dit les catégories, et dont il parle sans cesse, ce n'est pas la représentation intuitive, mais ce n'est pas non plus la notion abstraite; il diffère des deux et il est tous les deux à la fois: c'est un monstre parfait. Car, quelque incroyable que cela paraisse, il a manqué de refléxion, ou bien de bonne volonté, pour se rendre à lui-même compte de la questien, et pour expliquer clairement aux autres aussi bien qu'à lui-même, si son „objet de l'expérience", c'est-à-dire la connaissance née de l'emploi des catégories, est la représentation intuitive dans l'espace et le temps (ma première classe de représentations), ou s'il est simplement la notion abstraite. Devant son esprit, chose étrange, flotte toujours quelque chose d'intermédiaire entre les deux, et de là résulte cette fatale confusion que je vais maintenant mettre en pleine lumière: à cet effet je dois passer en revue toute la *Théorie élémentaire* *) en général.

---

*) C'est là titre de la 1ère des deux grandes divisions de la „Critique de la raison pure."

Note du traducteur.

L'Esthétique transcendantale est un ouvrage d'un mérite si éminent qu'il suffirait à lui seul à immortaliser le nom de Kant. Ses démonstrations ont une telle puissance de conviction, que je mets ses enseignements au nombre des vérités immuables, et sans contredit parmi les plus riches en conséquences ; on peut donc y voir une des choses les plus rares du monde, savoir une véritable et grande découverte en métaphysique. Le principe, si rigoureusement prouvé par lui, qu'une partie de nos connaissances nous est donné *a priori*, n'admet pas d'autre interprétation si ce n'est celle-ci, que ces connaissances constituent les formes de notre intellect : ceci est même moins une explication que plutôt l'expression du fait même. Car „*a priori*" signifie simplement : *ce qui n'est pas acquis par la voie expérimentale, donc, ce qui n'arrive pas à notre intellect du dehors.* „Mais ce qui existe dans l'intellect sans être venu de l'extérieur, c'est bien ce qui lui appartient originairement, c'est son essence propre. Si donc ce qui existe ainsi dans l'intellect consiste dans la manière, à lui spéciale, dont tous les objets de sa connaissance doivent s'y représenter, cela veut bien dire que ce sont là les formes de sa connaissance, c'est-à-dire la manière, déterminée une fois pour toutes, dont l'intuition accomplit sa fonction de connaître. En conséquence, „connaissance *a priori*" et „forme propre de l'intellect" ne sont au fond que deux expressions d'une même chose, ce sont en quelque sorte deux synonymes.

Il n'y a donc rien que je voudrais supprimer des doctrines de l'Esthétique transcendantale, mais j'aurais quelque chose à y ajouter. En effet Kant n'a pas poursuivi sa pensée jusqu'au bout, en ceci qu'il n'a pas rejeté toute la méthode euclidienne de démonstration,

quoiqu'il ait dit p. 87; V, 220 *), que toute connaissance en géométrie tire son évidence immédiate de l'intuition. Il est très remarquable de voir aussi un de ses adversaires, et même le plus perspicace de tous, G. E. Schulze („Critique de la philosophie théorique", II, 241), conclure que de la théorie de Kant il ressortirait pour traiter la géométrie une tout autre méthode que celle qui est réellement employée: Schulze croit apporter par là une preuve apagogique dirigée contre Kant, tandis qu'en fait il ouvre, sans s'en douter, la campagne contre la méthode d'Euclide. Je me réfère au § 15 du premier livre du présent ouvrage **).

Après l'étude détaillée qu'il fait dans l'Estétique transcendantale des *formes* générales de l'intuition, l'on s'attendrait à trouver au moins quelques éclaircissements sur son *contenu*, sur la manière dont l'intuition empirique parvient à la conscience et dont se produit en nous la connaissance de tout ce monde si réel et si important pour nous. Mais là-dessus, toute la théorie de Kant ne renferme à vrai dire que cette phrase souvent répétée et qui ne veut rien dire: „La partie empirique de l'intuition est donnée du dehors." Aussi, des *formes pures de l'intuition* saute-il d'un bond à la *pensée*, à la *logique transcendantale*. Ici, dès le début („Critique de la raison pure," p. 50; V. 74)***), où il ne peut faire autrement que de toucher au contenu matériel de l'intuition empirique, il fait le premier faux-pas, il commet son „πρωτον ψευδος". „Notre

*) Traduction Tissot, tome I, p. 111.

**) Je rappelle que le présent essai sur Kant forme l'appendice du premier volume du „Monde comme Volonté et comme Représentation."

Note du traducteur.

***) Trad. Tissot, vol. I, p. 71 et suiv.

connaissance,“ dit-il, „a deux sources, savoir la *réceptivité* des impressions, et la *spontanéité* des concepts: la première est la faculté de recevoir des représentations, la seconde celle de reconnaître un objet au moyen de ces représentations: par la première *l'objet est donné*, par la seconde *il est pensé*“. — Cela est faux: car d'après cela *l'impression*, pour laquelle seule nous n'avons que de la réceptivité, c'est-à-dire qui nous vient du dehors et qui seule est proprement parlant „*donnée*“, serait déjà une *représentation*, voire même un *objet*. Or elle n'est autre chose qu'une simple *sensation* de l'organe sensoriel, et ce n'est que par l'emploi de *l'entendement* (c'est-à-dire de la loi de causalité) et des formes intuitives de l'espace et du temps, que notre *intellect* transforme cette pure *sensation* en une *représentation*, qui se produit alors comme *objet* dans l'espace et le temps, et ne peut plus être distinguée de ce dernier (de l'objet) qu'en tant que l'on se préoccupe de la chose en soi; sauf ce cas, *représentation* et *objet* sont identiques. J'ai exposé en détail ce processus dans mon „Essai sur le principe de raison“, § 21. Ici finit la mission de l'entendement et de la connaissance intuitive, laquelle ne nécessite ni concepts ni pensées: aussi l'animal possède-t-il ces représentations. Dès que le concept, dès que le penser, auquel certainement on peut attribuer la spontanéité, vient s'y ajouter, nous abandonnons complètement la connaissance *intuitive*, et c'est une tout autre classe de représentations, ce sont les notions non intuitives, les notions abstraites, qui entrent dans la conscience. Ceci constitue le fonctionnement de la *raison* qui, malgré cela, ne tire toute la substance des pensées que des intuitions qui les ont précédées et de la comparaison de ce contenu avec d'autres intuitions et avec d'autres concepts. Mais

Kant, de la manière dont il procède, mêle déjà la pensée à l'intuition, et inaugure ainsi cette fatale confusion entre la connaissance intuitive et l'abstraite, que je m'occupe à critiquer dans ces pages. Selon lui, l'intuition, prise en soi, est distincte de l'entendement ; c'est quelque chose de purement sensoriel, donc de tout à fait passif, et ce n'est qu'à l'aide de la pensée (catégorie de l'entendement) qu'un *objet* peut être conçu : voilà comment il introduit la pensée dans l'intuition. Ensuite il prétend que l'objet du *penser* est unique et réel ; ce qui fait perdre à la pensée son caractère essentiel de généralité et d'abstraction, et lui attribue pour objet les choses particulières au lieu des notions générales ; de cette manière c'est *l'intuition qu'il introduit* à son tour *dans la pensée*. Voilà les sources de la désastreuse confusion dont je parle, et les suites de cette première erreur influent sur toute sa théorie de la connaissance. Cette confusion totale de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite persiste à travers l'ensemble de cette théorie : il fait de ces deux connaissances quelque chose qui tient le milieu et qu'il présente comme l'objet de la connaissance par l'entendement et ses catégories ; et cette connaissance, il l'appelle *l'expérience*. On peut difficilement croire que Kant lui-même ait pensé quelque chose de bien précis et de bien clair en parlant de cet objet de l'entendement : je vais le prouver par l'immense contradiction qui court d'un bout à l'autre de la Logique transcendantale, et d'où naît incontestablement l'obscurité qui y règne.

En effet dans la „Critique de la raison pure", p. 67—69 ; V, 92—94 *) ; p. 89 et 90 ; V, 122 et 123 **) ;

---

*) Voyez Tissot, I, 89—92. — **) Ib., I, 113 et 114.

puis V, 135, 139, 153 *), il insiste et répète que l'entendement n'est pas une faculté d'intuition, que sa connaissance n'est pas intuitive mais discursive; que l'entendement est la faculté de juger (p. 69; V. 74 ****)), et qu'un jugement est une connaissance médiate, la représentation d'une représentation (p. 68; V, 92) *), que l'entendement est la faculté de penser, et que penser c'est connaître à l'aide de concepts (p. 69; V. 94 **)); que les catégories de l'entendement ne sont nullement les conditions sous lesquelles les objets sont donnés à l'intuition (p. 89; V, 122 ***)); que notre entendement ne peut que penser, mais non percevoir intuitivement (V, p. 135, 139 ****)).

En outre, dans les Prolegomena, § 20, il dit: „l'intuition, la perception, *perceptio*, n'appartient qu'aux sens; le jugement seul appartient à l'entendement"; et, § 22: „la fonction des sens est de percevoir; celle de l'entendement, de penser, c'est-à-dire de juger. — Enfin dans la „Critique de la raison pratique", quatrième edition, p. 247, édition Rosenkranz, p. 281: „l'entendement est discursif, ses représentations sont des pensées, non des intuitions". — J'ai rapporté dans toutes ces citations les propres paroles de Kant.

Il suit de là que le monde intuitif existerait pour nous, lors même que nous serions privés d'entendement, et qu'il arrive à notre cerveau d'une manière tout à fait inexplicable: c'est bien ce qu'il indique fréquemment par cette étrange expression: „l'intuition est *donnée*", sans jamais expliquer davantage ces termes vagues et figurés.

Maintenant nous allons voir que tout ce que je

---

*) Ib., I, 402, 406, 420.—**) Ib. I, 91. — ***) Ibid., I, 90.— ****) Ib., I, 91. — *****) Ib. I, 114. — ******) Ib., I, 112 et 113. — *******) Ib., I, 402, 406.

viens de citer est en contradiction criante avec tout le reste de sa théorie de l'entendement, de ses catégories et de la possibilité de l'expérience, telle que cette théorie est exposée dans sa Logique transcendantale. En effet, dans la „Critique de la raison pure", p. 79; V, 105*), l'entendement au moyen de ses catégories introduit l'unité dans la diversité de *l'intuition*, et les concepts purs de l'entendement se rapportent a priori aux objets de l'intuition. P. 94; V, 126**), les catégories sont conditions de l'expérience, soit qu'il s'agisse de *l'intuition* ou de la pensée qui s'y rencontre. V. p. 127***), l'entendement est l'auteur de l'expérience. V. p. 128****), les catégories déterminent *l'intuition* des objets. V, 130*****), tout ce que nous nous représentons comme réuni dans l'objet (qui est bien quelque chose d'intuitif, et non une abstraction) a été joint auparavant par un acte de l'entendement. V. p. 135******), l'entendement est de nouveau défini comme la faculté de joindre a priori et de soumettre la diversité des représentations données à l'unité de l'aperception: or, dans le langage usité universellement, l'aperception ne signifie pas penser un concept mais percevoir intuitivement. V, p. 136*******), nous trouvons même le principe suprême de la possibilité de toute intuition pour l'entendement. V, p. 143********), l'intitulé même du paragraphe porte que toute intuition sensible est conditionnée par les catégories. Dans le même paragraphe, la *fonction logique des jugements* ramène aussi la diversité *des intuitions* données sous une aperception en général, et la diversité d'une intuition donnée se trouve nécessairement

*) T. I. 102 et 103.—**) T. I, 117.—***) T. I, 396.—****) T. I, 396. — *****) T. I, 397. — ******) T. I, 402 — *******) T. I, 403.— ********) T. I, 410.

parmi les catégories. V, p. 144 *), l'unité se fait dans l'intuition, au moyen des catégories, par l'entendement. V. p. 145 **), il donne du „*penser*" de l'entendement (das Denken des Verstandes), une étrange explication, en disant que l'entendement synthétise, joint et ordonne la multiplicité de l'intuition. V, p. 161 ***), l'expérience n'est possible que par les catégories, et elle consiste dans l'enchaînement des *perceptions*, qui sont pourtant bien des intuitions. V, p. 159 ****), les catégories sont des connaissances a priori des objets de *l'intuition* en général. — En outre, dans le même passage, et V, p. 163 et 165 *****), Kant expose une de ses doctrines principales, savoir que *l'entendement avant tout rend la nature possible*, en ce qu'il lui prescrit des lois a priori, à l'autorité desquelles elle se soumet, etc. Or la nature est certes quelque chose d'intuitif et non d'abstrait; l'entendement devrait conséquemment être la faculté de l'intuition. V. p. 168 ******), il est dit que les concepts de l'entendement sont les principes de la possibilité de l'expérience, et que celle-ci est la détermination des phénomènes dans le temps et dans l'espace en général: mais ces phénomènes se trouvent bien, eux aussi, dans l'intuition. Enfin, p. 189—211, V, 232-265 *******), se trouve la longue démonstration (dont j'ai développé l'inexactitude dans mon Traité sur le principe de raison §. 23) par laquelle il établit que la succession objective ainsi que la coexistence des objets de l'expérience ne sont pas perçues par les sens, mais qu'elles sont introduites dans la nature par l'entendement, et que par là seulement la nature elle-même devient possible. Or il est incontestable que na-

*) T. I, 411. — ***) T. I, 412. — ***) T. I, 429. — ****) T. I, 427. — *****) T. I, 430 et 433. — *** **) T. I, 436. — * *****) T. I, 214 et 237.

ture, succession des événements et coexistence des états sont toutes choses de l'intuition et non de la simple pensée abstraite.

Je défie tous ceux qui partagent ma vénération pour Kant, de concilier ces contradictions et d'établir qu'il a pensé quelque chose de clair et de précis à l'occasion de sa théorie sur l'objet de l'expérience, et sur la manière dont cet objet est déterminé par l'activité de l'entendement avec ses douze fonctions. Je suis convaincu que la véritable cause de l'obscurité profonde qui enveloppe l'exposé de la Logique transcendantale, c'est cette contradiction flagrante qui se continue à travers tout l'ouvrage. Kant, en effet, doit en avoir eu une vague conscience, contre laquelle il luttait en dedans; mais, ne voulant ou ne pouvant pas s'en rendre un compte exact, il la voilait à ses yeux comme à ceux des autres, et cherchait à l'éluder par toute sorte de détours. De là vient probablement aussi qu'il fait de la faculté de connaissance une machine si étrange et si compliquée, à rouages nombreux, tels que les douze catégories, la synthèse transcendantale de l'imagination, du sens intime, de l'unité transcendantale de l'aperception, puis le schématisme des concepts purs de l'entendement, etc. Nonobstant tout cet immense appareil, il n'essaie même pas d'expliquer la perception intuitive du monde extérieur, qui pourtant est bien la chose principale dans notre connaisance; cette exigence si impérieuse, il l'écarte constamment et misérablement par la même expression insignifiante, figurée: „L'intuition empirique nous est donnée". P. 145 de la cinquième édition (T. I, 412), nous apprenons en outre qu'elle est donnée par l'objet: par conséquent, l'objet doit être quelque chose qui diffère de l'intuition.

Si maintenant nous cherchons à découvrir l'opinion intime, quoique jamais explicitement énoncée, de Kant, nous trouverons que c'est bien en effet un semblable objet, différent de l'*intuition*, sans pour cela être un *concept*, qui est pour lui l'objet propre de l'entendement; bien plus, nous verrons que c'est la bizarre hypothèse de cet inimaginable objet qui change avant tout l'intuition en expérience. Je crois que chez Kant c'est un vieux préjugé, enraciné et rebelle à tout examen, qui est la cause dernière pour laquelle il adopte cet *objet absolu*, lequel est objet par soi-même, c'est-à-dire même sans le sujet. Cet objet n'est pas du tout l'*objet perçu intuitivement*; c'est quelque chose que la pensée ajoute en abstraction à l'intuition comme correspondant à celle-ci, et c'est ensuite seulement que l'intuition devient expérience et possède uue valeur et une réalité: elle n'acquiert donc ces qualités que par son rapport avec un concept (à la différence diamétrale d'avec mon système, selon lequel c'est le concept qui puise sa valeur et sa vérité uniquement dans l'intuition). Ajouter à l'intuition, par la pensée, cet objet *irreprésentable* directement („*direkt nicht vorstellbar*"), voilà donc alors la fonction propre des catégories. *L'objet, donné d'abord par l'intuition, est pensé ensuite suivant la catégorie*" (Critique de la raison pure, première édition, p. 399 *). Cela ressort encore plus clairement du passage suivant, p. 125 de la cinquième édition **): „On se demande alors si des concepts a priori ne sont pas également les conditions préalables sous lesquelles seules quelque chose peut être, sinon *perçu intuitivement*, mais du moins *pensé comme objet*"; et il répond affirmativement. Ici se montre bien ma-

*) T. II. 108.—**) T. I, 116.

nifeste la source de son erreur et de la confusion qui l'enveloppe. Car un *objet*, comme tel, n'existe jamais que pour l'*intuition* et dans l'*intuition*, soit que celle-ci s'opère par les sens, soit, en absence de l'objet, par l'imagination. Par contre, ce qu'on *pense* est toujours un *concept* général, non intuitif, qui peut tout au plus être le concept d'un objet pris en général: mais ce n'est que médiatement, au moyen des concepts, que la pensée se rapporte aux *objets*; ceux-ci sont et restent toujours *intuitifs*. La pensée ne sert pas à donner de la réalité aux intuitions: elles la possèdent par elles-mêmes, dans la mesure dont elles en sont capables (réalité empirique); la pensée sert à embrasser les éléments communs et les résultats des intuitions, afin de les conserver et de pouvoir les manier plus facilement. Mais Kant attribue les objets mêmes à la *pensée* pour faire dépendre ainsi l'expérience et le monde objectif de l'*entendement*, sans toutefois accorder à celui-ci d'être une faculté d'*intuition*. Sous ce rapport il reconnaît, il est vrai, la distinction entre le „*percevoir intuitivement*" et le „*penser*", mais il fait des choses particulières l'objet tantôt de l'intuition, tantôt de la pensée. La vérité est qu'elles ne sont l'objet que de l'intuition: notre perception empirique est dès le principe *objective*, justement parce qu'elle dérive de l'enchaînement causal. Son objet ce sont directement les choses, et non des représentations différentes de celles-ci. Les choses particulières sont perçues comme telles intuitivement dans l'entendement et par les sens: l'impression *unilatérale* („der *einseitige* Eindruck") des sens est en cela aussitôt complétée par l'imagination. Au contraire, dès que nous passons à la *pensée*, nous abandonnons les choses particulières et n'avons affaire qu'aux concepts généraux non intui-

tifs, bien que nous appliquions ensuite les résultats de notre penser aux choses particulières. Si nous retenons bien ceci, il deviendra évident qu'il est inadmissible de supposer que l'intuition des choses n'acquiert de réalité, et ne devient l'expérience qu'après que ces mêmes choses ont été saisies dans la pensée par l'emploi des douze catégories. C'est bien plutôt dans l'intuition même que la réalité empirique, et par suite l'expérience, sont déjà données: cependant l'intuition aussi ne peut s'effectuer qu'en appliquant à la sensation la connaissance de l'enchaînement causal, application qui est l'unique fonction de l'entendement. En conséquence la perception intuitive est réellement intellectuelle, ce que Kant nie précisément.

Cette hypothèse de Kant que je critique ici, outre le passage que je viens de citer, se trouve encore très explicitement énoncée dans la „Critique du jugement", § 36, tout au commencement; et on la retrouve également dans les „Principes métaphysiques de la science naturelle", dans la note de la première explication de la „Phénoménologie". Mais où on la trouve le plus nettement exposée, et avec une naïveté que Kant, surtout en ce point scabreux, osait le moins étaler, c'est dans le livre d'un Kantien, savoir dans „*Grundriss einer allgemeinen Logik*" (Esquisse d'une logique générale) de *Kiesewetter*, troisième édition, Sect. I, p. 434 de l'exposé, et Sect. II, § 52 et 53 de l'exposé; et encore dans *Tieftrunk*: „*Denklehre in rein deutchem Gewande*" (Théorie de la pensée dans la pure manière allemande), 1825. C'est là qu'on peut bien voir comment tout penseur trouve dans ses disciples, qui ne sont pas eux-mêmes des penseurs, un miroir grossissant pour ses fautes. Kant, du moment qu'il avait décidément arrêté son système des catégories, procède

toujours dans son exposé d'un pas discret; ses disciples au contraire marchent hardiment, et mettent ainsi à nu toute la fausseté de la théorie.

D'après ce que nous venons de dire, si pour Kant l'objet des catégories n'est pas la *chose en soi*, c'en est du moins le plus proche parent : c'est *l'objet en soi*; c'est un objet qui ne demande pas un sujet ; c'est une chose individuelle qui n'existe pourtant pas dans l'espace et dans le temps, n'étant pas perceptible intuitivement; c'est un objet de la pensée, sans être une notion abstraite. Kant distingue donc trois choses : 1) la représentation; 2) l'objet de la représentation; 3) la chose en soi. La première est chose de la sensibilité, qui, chez lui, outre la sensation, comprend encore les pures formes de l'intuition, le temps et l'espace. La seconde est chose de l'entendement, lequel l'ajoute *par la pensée* au moyen de ses douze catégories. La troisième est placée au delà de toute possibilité de connaissance. (Pour preuve, voir: „Critique de la raison pure", 1ère éd. p. 108 et 109 *). Mais il est faux de distinguer entre une représentation et l'objet d'une représentation: Berkeley l'avait déjà prouvé, et cela ressort aussi de toute mon exposition dans le premier Livre**), surtout dans le chapitre 1 des Suppléments; et cela ressort encore de l'opinion pleinement idéaliste professée par Kant dans sa première édition. Si l'on ne consentait pas à comprendre l'objet de la représentation dans la représentation et à l'identifier avec elle, il faudrait l'adjoindre à la chose en soi: cela dépend en définitive de la signification que l'on donne au mot objet. Ce qu'il y a toujours de

---

*) T. I, p. 131, 132. — **) Du „Monde comme volonté et comme représentation", vol. I.

positif, c'est que, si l'on s'en rend bien compte, on ne peut rien trouver autre que représentation et chose en soi. L'introduction illégitime de cet hybride, l'objet de la représentation, est la source des erreurs de Kant: mais avec sa suppression on supprime du même coup la théorie des catégories comme concepts a priori, parce qu'elles ne contribuent en rien à l'intuition, qu'elles ne doivent pas être appliquées à la chose en soi, et que nous ne faisons par elles que penser les dits „objets de la représentation" et transformer par là la représentation en expérience. Car toute intuition empirique est déjà expérience, et toute intuition qui résulte d'une impression sensorielle est empirique : cette impression est rapportée par l'entendement, au moyen de son unique fonction (connaissance a priori de la loi de causalité), à sa cause: par là même celle-ci se présente dans le temps et dans l'espace (formes de l'intuition pure) comme objet de l'expérience, comme objet matériel, permanent dans l'espace à travers tous les temps, mais qui, même en cette qualité, n'en reste pas moins représentation, tout comme l'espace et le temps eux-mêmes. Si nous voulons aller plus loin que cette représentation, nous nous trouvons en face de la question de la chose en soi, et le thème de tout mon ouvrage, comme de toute métaphysique en général, est d'y répondre. A l'erreur analysée ici se rattache la faute de Kant, critiquée plus haut, de ne donner aucune théorie de la formation de l'intuition empirique : il se contente de dire, sans plus d'explication, qu'elle est *donnée*, l'identifiant avec la simple sensation, à laquelle il ajoute seulement encore les formes intuitives du temps et de l'espace, et embrassant le tout sous le nom de sensibilité. Mais ces matériaux ne suffisent pas à produire une représentation objec-

tive; celle-ci veut encore que la sensation soit rapportée à sa cause; elle demande donc l'application de la loi de causalité, par conséquent, l'entendement; sans quoi la sensation ne cesse pas d'être subjective, et ne place aucun objet dans l'espace, même dans le cas où à la sensation on a ajouté la forme de l'espace. Mais Kant n'admettait pas que l'entendement dût servir à l'intuition: il ne devait que *penser*, afin de rester dans le domaine de la Logique transcendantale. A cela se rattache de nouveau une autre faute de Kant: c'est d'avoir donné de l'apriorité de la loi causale une démonstration manifestement fausse; il m'a par là laissé le soin d'en donner la seul preuve valable, qui est celle tirée de la possibilité de l'intuition empirique objective elle-même, ansi que je l'ai exposé dans mon Essai sur le principe de raison, §. 23. — Il est clair, par ce qui précède, que pour Kant „l'objet de la représentation" (voir ci-dessus le (2)) se compose de ce qu'il a dérobé en partie à la représentation (1), et en partie à la chose en soi (3). Si vraiment l'expérience ne s'effectuait que par le fait que l'entendement emploierait douze fonctions différentes pour *penser*, au moyen du même nombre de concepts a priori, les objets qu'on ne pourait jusque là que percevoir intuitivement, il faudrait que chaque chose réelle eût, à ce titre, une foule de déterminations, lesquelles, étant données a priori, ne pourraient pas plus que le temps et l'espace être abstraites par la pensée: elles feraient essentiellement partie de l'existence de la chose, sans néanmoins pouvoir être déduites des propriétés de l'espace et du temps. Or il ne se trouve qu'une seule détermination de ce genre: celle de la causalité. C'est sur elle que repose la matérialité, puisque l'essence de la matière consiste dans

son agir, et qu'elle est de part en part causalité (voir Vol. II, chap. 4) *). Mais la matérialité seule est ce qui différencie l'objet réel d'une image de l'imagination, image qui certes n'est jamais que représentation. Car la matière, étant permanente, donne à la chose la permanence à travers tous les temps quant à la matière, pendant que les formes changent selon la loi de causalité. Toutes les autres conditions de la chose sont ou bien des déterminations de temps ou d'espace, ou bien ce sont ses propriétés empiriques, lesquelles se ramènent toutes à son activité, et ne sont que des déterminations plus précises de causalité. Mais la causalité entre déjà comme condition dans la perception empirique; celle-ci est donc l'affaire de l'entendement qui rend déjà possible la perception intuitive, mais qui, sauf la loi de causalité, n'apporte aucun contingent à l'expérience et à sa possibilité. Tout ce qui remplit les anciennes ontologies n'est, à l'exception de ce que j'ai indiqué ici, que relation des choses soit entre elles, soit avec notre réflexion, et un mélange cueilli de toutes parts.

Nous pouvons déjà voir le manque de fondement de la théorie des catégories rien qu'à la manière dont Kant l'expose. Quelle distance, à cet égard, entre l'*Esthétique* transcendantale et l'*Analytique* transcendantale! Là, quelle clarté, quelle précision, quelle sûreté, quelle conviction ferme, s'exprimant ouvertement et s'imposant infailliblement. Ici, au contraire, tout est obscur, confus, indéterminé, hésitant, incertain; l'exposé est craintif, plein d'excuses, d'appels à ce qui va venir, parfois même de réserves. Tout l'ensemble de la deuxième et de la troisième Section, dans la déduction

*) Du „Monde comme V. et comme R.“

des concepts purs de l'entendement, a été entièrement modifié dans la seconde édition, parce qu'il ne satisfaisait pas Kant lui-même; mais quoique tout différent il n'en est pas devenu plus clair pour cela. On voit véritablement Kant luttant contre la vérité, pour faire triompher l'opinion arrêtée qu'il veut enseigner. Dans l'*Esthétique* transcendantale toutes les propositions de son enseignement sont réellement prouvées par des faits indéniables de la conscience : dans l'*Analytique* transcendantale au contraire, si nous l'examinons au grand jour, nous trouvons qu'il se contente d'affirmer que les choses sont et doivent être de telle manière. Ainsi donc, ici comme partout l'exposition porte l'empreinte de la pensée dont elle est le produit : car le style, c'est la physionomie de l'esprit. Remarquons encore que Kant, presque toutes les fois que pour mieux s'expliquer il veut donner un exemple, choisit pour cela la catégorie de la causalité, auquel cas ce qu'il a affirmé se trouve être exact, — justement parce que la loi de causalité est la vraie, mais aussi l'unique forme de l'entendement, et que les autres onze catégories ne sont que de fausses fenêtres. La déduction des catégories est plus simple et plus franche dans la première édition que dans la seconde. Il se tourmente à vouloir montrer comment l'entendement, à la suite de la perception intuitive donnée par la sensibilité, produit l'expérience en pensant les catégories. A cet effet, il répète à satiété les mots récognition, reproduction, association, appréhension, unité transcendantale de l'aperception, sans parvenir à être compréhensible. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que dans cet exposé il ne parle pas une seule fois de la question qui doit la première se présenter à l'esprit de tout le monde, savoir le rapport de la sensation à

sa cause extérieure. S'il ne voulait pas admettre ce rapport, il devait le nier expressément: mais c'est ce qu'il ne fait pas non plus. Il ne fait que tourner tout autour, et tous les Kantiens ont snivi ses traces. Le motif secret en est qu'il réserve le lien causal, sous le nom de „cause du phénomène" pour s'en servir dans sa fausse déduction de la chose en soi; son autre motif, c'est que, rapportée à sa cause, la perception deviendrait intellectuelle, et c'est ce qu'il se refuse à reconnaître. En outre il semble avoir craint, en admettant un rapport de cause entre la sensation et l'objet, de voir ce dernier devenir aussitôt la chose en soi et amener l'empirisme de Locke. Mais cette difficulté se laisse facilement écarter par la réflexion, qui nous fait voir que la loi de causalité est d'origine subjective aussi bien que la sensation elle-même, et que le propre corps humain, considéré dans l'espace, appartient déjà aux représentations. Ce qui a empêché Kant de le reconnaître, c'est sa peur de l'idéalisme de Berkeley.

Comme opération essentielle de l'entendement au moyen de ses douze catégories, il indique à plusieurs reprises „l'union de la multiplicité de l'intuition": mais jamais il n'explique, ni ne montre ce que peut bien être cette diversité de l'intuition avant son union par l'entendement. Or le temps et l'espace, et ce dernier avec ses trois dimensions, sont des „*continua*", c'est-à-dire que toutes leurs parties ne sont pas séparées primitivement, mais unies. Comme ce sont là les formes constantes de notre perception intuitive, tout ce qui se représente (est donné) dans ces formes apparaît déjà dès l'origine comme un „*continuum*", c'est-à-dire que toutes ses parties se montrent déjà unies et n'ont pas besoin pour cela qu'il s'effectue encore

une union de parties diverses. Mais si cette union de la diversité dans l'intuition, on voulait l'interpréter en ce sens, que les diverses sensations produites par un objet sont néanmoins attribuées à cet unique objet; si, p. ex., j'entends par là, qu'en contemplant une cloche, je reconnais que ce qui affecte mon oeil comme jaune, mes mains comme poli et dur, mon oreille comme sonore, ce n'est pourtant qu'un seul et même corps, cela résulte bien plutôt de la connaissance a priori que j'ai du lien causal (connaissance qui est la véritable et unique fonction de l'entendement): c'est elle qui fait que toutes ces différentes impressions snr mes différents organes sensoriels me conduisent néanmoins à une seule cause commune de ces impressions; cette cause, c'est la constitution du corps que j'ai devant moi; et, de cette manière, mon entendement, malgré la diversité et la multiplicité des impressions, conçoit l'unité de la cause comme un objet unique, lequel par là même se présente comme intuitivement perceptible.—Dans la belle récapitulation que Kant fait de sa doctrine dans la „Critique de la raison pure“ *), il explique les catégories plus clairement peut-être que partout ailleurs, en disant qu'elles sont „la simple règle pour la synthèse de ce que la perception a posteriori a donné“. Il semble qu'en disant cela il pensait vaguement à quelque chose comme ceci, p. ex., que dans la construction du triangle, les angles donnent la règle pour la combinaison des lignes: du moins c'est au moyen de cette image qu'on peut le mieux s'expliquer ce qu'il dit de la fonction des catégories. La préface des „Principes métaphysiques élémentaires de la science naturelle“ contient une longue note don-

*) p. 719—726, V. 737—754, T. II, 418—425.

nant également une explication des catégories, et où il dit qu'„elles ne se distinguent en rien des opérations formelles de l'entendement dans les jugements" („*formalen Verstandeshandlungen im Urtheilen*"), si ce n'est que dans ces opérations le sujet et l'attribut peuvent éventuellement échanger leurs places; ensuite, dans la même note, il définit un jugement en général „une opération par laquelle avant tout les représentations données deviennent les connaissnnces d'un objet". D'après cela les animaux, n'ayant pas la faculté de juger, devraient aussi ne pas connaître d'objets. En général, selon Kant, il n'existe que des concepts des *objets*, et non des intuitions. Moi je dis contraire que les objets n'existent tout d'abord que pour l'intuition, et que les concepts sont des notions abstraites de cette intuition. Aussi la pensée abstraite doit-elle toujours se régler sur le monde existant dans l'intuition, car ce n'est que leur rapport avec celui-ci qui donne aux concepts un contenu: nous ne devons admettre, pour les concepts, aucune forme déterminée a priori, autre que la faculté de réflexion, en général, dont l'essence est la formation des concepts, c'est-à-dire des représentations abstraites, non intuitives, et cela constitue l'unique fonction de la *raison*, ainsi que je l'ai montré dans le premier livre.*) Je demande en conséquence, que sur les douze catégories nous en jetions onze par-dessus bord, et que nous n'en conservions qu'une seule, celle de la causalité; mais qu'en même temps nous comprenions bien que son action est déjà la condition de la perception empirique; que, par suite, celle-ci n'est pas simplement sensorielle mais intellectuelle, et que la chose perçue, l'objet de l'expérience,

*) Du „Monde comme V. et comme R."

se confond, avec la représentatien dont il n'y a plus à distinguer que la chose en soi.

Après avoir souvent repris l'étude de la „Critique de la raison pure", à divers âges de ma vie, il s'est imposé à mon esprit, quant à la création de la Logique transcendantale, une conviction que je vais communiquer ici, comme pouvant servir à la faire comprendre. Comme découverte fondée sur une conception objective et sur une profonde méditation il n'y a chez Kant que l'„Apperçu" *(sic)* par lequel il a reconnu que le temps et l'espace sont des notions a priori. Ravi de cette heureuse découverte, il voulut poursuivre le filon, et son amour pour la symétrie architectonique lui fournit le fil conducteur. En effet, de même qu'il avait trouvé pour condition de l'*intuition* empirique une intuition pure a priori, de même, pensait-il, il se trouverait bien aussi dans notre cognition, pour les *concepts* acquis empiriquement, certains *concepts purs* qui leur serviraient de base comme condition préalable; la pensée empirique, réelle, deviendrait possible avant tout en vertu d'une pensée pure, a priori, qui par elle-même n'aurait aucun objet, et devrait le prendre dans l'intuition: il supposait que, de même que l'*Esthétique* transcendantale offre une base a priori pour les mathématiques, de même il devait en exister une pour la logique: par là l'Esthétique transcendantale trouvait comme pendant symétrique la *Logique* transcendantale. Dès ce moment Kant n'était plus libre de prévention; il ne se livrait plus à une recherche désintéressée et à l'observation de ce qui se trouve dans la conscience: il était guidé par une supposition et poursuivait une intention, celle de trouver ce qu'il supposait, afin de superposer, comme un second étage, à l'Esthétique transcendantale qu'il avait

eu la bonne fortune de découvrir, une Logique transcendantale analogue et symétriquement correspondante. C'est alors qu'il imagina la table des jugements, d'où il tira tant bien que mal la *table des catégories,* théorie des douze purs concepts a priori, lesquels étaient censés former les conditions sous lesquelles on peut *penser les choses* mêmes dont l'*intuition* a pour conditions les deux formes a priori de la sensibilité: et de cette façon, à la *sensibilité pure* correspondait maintenant symétriquement un *entendement pur.* Après cela il tomba sur une nouvelle considération, qui lui fournit un moyen de renforcer la plausibilité de la chose, en établissant le *schématisme* des concepts purs de l'entendement: mais c'est ici précisément que se trahit le plus nettement sa manière de procéder, manière dont lui-même n'a pas conscience. Car pendant qu'il visait à trouver pour chaque fonction empirique de la connaissance une fonction analogue a priori, il observa qu'entre notre perception empirique et notre pensée empirique, effectuée au moyens de concepts abstraits non intuitifs, il s'opère, sinon toujours mais tout de même très fréquemment, une opération intermédiaire *(„Vermittelung")* qui consiste en ce que nous essayons de temps à autre de revenir de la pensée abstraite à l'intuition; mais ce n'est qu'un essai à l'effet de nous assurer, à proprement dire, si notre pensée abstraite ne s'est pas trop écartée du terrain sûr de l'intuition, si elle ne s'est pas perdue dans son vol, ou n'a pas dégénéré en un verbiage creux: à peu près comme, dans l'obscurité, nous tâtons de temps en temps le mur qui guide notre marche. De même alors, mais toujours momentanément et comme épreuve, nous revenons à l'intuition, en évoquant dans notre esprit une image intuitive correspondant au concept qui

nous occupe en ce moment; mais cette intuition ne pourra jamais être parfaitement adéquate au concept, elle n'en est que le simple *représentant* provisoire: j'ai donné sur ce sujet des explications suffisantes dans mon traité „Du principe de raison". § 28. C'est un fantôme fugitif de cette espèce que Kant appelle un schéma, par opposition à l'image parfaite de l'imagination; il dit que c'est, pour ainsi dire, un monogramme de l'imagination, et il prétend que de même que ce fantôme tient le milieu entre la pensée abstraite des concepts acquis empiriquement et l'intuition claire s'effectuant par les sens, de même entre la faculté d'intuition a priori de la sensibilité pure et la faculté de pensée a priori de l'entendement pur (par conséquent, les catégories), il existe de semblables schémas des concepts a priori de l'entendement pur: ces schémas, il les décrit un à un, en leur qualité de monogrammes de l'imagination pure a priori, et les répartit entre leurs catégories correspondantes dans l'étonnant chapitre intitulé: „Schématisme des concepts de l'entendement pur" *); la réputation d'obscurité de ce morceau est bien établie, car jamais personne n'a pu rien y comprendre; mais cette obscurité s'illumine quand on la contemple au point de vue ici indiqué: c'est ici aussi, plus que partout ailleurs, que ressort l'intention qui le guide et son parti pris d'avance de trouver ce qui peut correspondre avec l'analogie et favoriser la symétrie architectonique: dans le cas présent même, la chose est poussée au point d'en devenir comique. Car pendant qu'il admet pour les schémas empiriques (ou représentants, dans l'imagination, de nos concepts réels) des schémas ana-

*) Voir la traduction Tissot, vol. I, p. 159.

logues des purs concepts d'entendement a priori (catégories), qui n'ont pas de contenu, il ne voit pas qu'il n'y aucun but à de pareils schémas. En effet le but des schémas pour la pensée empirique (réelle) se rapporte uniquement au *contenu matériel* de semblables concepts : comme ceux-ci sont abstraits de l'intuition empirique, nous nous aidons et nous nous orientons en jetant, pendant la durée de notre penser abstrait, un fugitif regard rétrospectif sur l'intuition dans laquelle nous avons puisé les concepts, afin de nous assurer si notre pensée a encore un contenu réel. Mais cela suppose nécessairement que les concepts qui nous occupent ont leur source dans l'intuition, et ce n'est là qu'un simple coup d'œil jeté sur leur contenu matériel, et plutôt même, une ressource pour notre faiblesse. Mais pour des concepts a priori, qui n'ont encore aucun contenu, rien de tel ne peut nécessairement plus avoir lieu : car de semblables concepts ne sont pas issus de l'intuition; ils viennent vers elle de l'intérieur; c'est d'elle seule qu'ils reçoivent leur contenu, et n'ont rien, par conséquent, vers quoi ils puissent se reporter. Je m'étends longuement sur ce point, parce qu'il jette de la lumière sur la marche secrète du raisonnement philosophique de Kant : elle consiste donc chez lui, après son heureuse trouvaille des denx formes a priori de l'intuition, en ce que, guidé dorénavant par le fil conducteur de l'analogie, il cherche à établir un analogue a priori pour chaque fonction de notre connaissance empirique, et qu'à la fin, dans les schémas, il applique même cette méthode à un fait purement psychologique. Ici, l'apparente profondeur et la difficulté de l'exposé servent précisément à cacher au lecteur que la matière exposée ne cesse pas d'être une hypothèse arbitrairement admise et impossible à

vérifier: que si pourtant quelque lecteur réussit à pénétrer enfin le sens du sujet exposé, il sera facilement porté à croire que pour l'avoir si péniblement compris il s'est du même coup convaincu de sa vérité. Si, à l'opposé, Kant avait procédé ici sans parti pris et par la pure observation, comme il l'avait fait quand il découvrit les intuitions a priori, il aurait nécessairement trouvé que ce qui s'ajoute à l'intuition pure du temps et de l'espace quand elle se transforme en intuition empirique, c'est d'une part la sensation, d'autre part la connaissance de la causalité: c'est cette connaissance qui fait de la sensation pure une intuition objective, empirique, et c'est pour cela précisément qu'elle n'est pas donnée et connue à l'aide de l'intuition: elle existe a priori, et constitue la forme et la fonction de l'entendement pur, mais aussi sa fonction unique, et si riche pourtant en conséquences que toute notre connaissance empirique repose sur elle.

Si, comme on l'a dit souvent, la réfutation d'une erreur n'est complète qu'après qu'on en a démontré psychologiquement l'origine, je crois, en ce qui concerne la doctrine de Kant sur les catégories et les schémas, avoir, dans les pages précédentes, rempli le programme.

Après avoir introduit d'aussi grosses erreurs dans les premiers et simples principes d'une théorie de la cognition, Kant imagina de nombreuses hypothèses, très compliquées. Parmi celles-ci, nous trouvons en premier lieu l'unité synthétique de l'aperception: une bien étrange chose, bien étrangement exposée. „Le „*je pense*“ doit pouvoir accompagner toutes mes représentations“, dit-il. Doit pouvoir! voilà un énoncé probléma-

tico-apodictique; en bon français, voilà une proposition qui reprend d'une main ce qu'elle donne de l'autre. Et quel est donc le sens de cette proposition qui se balance ainsi sur sa pointe? — Serait-ce que toute représentation est une pensée?—Cela n'est pas: et cela serait funeste; il n'y aurait plus alors que des notions abstraites, et à plus forte raison surtout, n'y aurait-il plus de pure intuition irréfléchie et involontaire, comme est celle du beau, la conception profonde de l'essence vraie des choses, c'est-à-dire de leurs Idées platoniciennes. En outre, les animaux à leur tour devraient ou bien penser eux aussi, ou bien ne pas même avoir de représentations.—La proposition en question signifierait-elle par hasard: „pas d'objet sans sujet? Ce serait très mal exprimé sous cette forme, et arriverait trop tard. Si nous rapprochons toutes les expressions de Kant, nous trouverons que ce qu'il entend par l'unité synthétique de l'aperception, c'est en quelque sorte le centre inétendu de la sphère de toutes nos représentations vers lequel convergent tous ses rayons. C'est ce que j'appelle le sujet de la connaissance, le corrélatif de toutes les représentations, et en même temps, ce que dans le chapitre 22 du second volume *), j'ai longuement décrit et expliqué comme étant le foyer où convergent les rayons de l'activité cérébrale. J'y renvoie le lecteur, afin de ne pas me répéter.

Il ressort de la critique que je viens d'en faire, que je rejette toute la doctrine des catégories et que je la mets au nombre des hypothèses sans fondement dont Kant a surchargé la théorie de la connaissance; cela

*) Du „Monde comme V. et comme R.“

ressort également de ce que j'ai dit pour démontrer les contradictions qui existent dans sa Logique transcendantale, et qui proviennent de la confusion de la connaissance intuitive avec la connaissance abstraite; cela ressort encore de mon exposé sur l'absence de notions claires et précises concernant la nature de l'entendement et de la raison, en place desquelles nous ne trouvons dans Kant que des sentences incohérentes, contradictoires, insuffisantes et inexactes sur ces deux facultés de l'esprit. Enfin, cela ressort des explications que j'ai données moi-même de ces facultés dans le premier livre et dans ses compléments *), et plus complètes encore dans mon traité „Du principe de raison", § 21, 26 et 34; mes explications sont très précises, très claires; elles découlent manifestement d'une observation de l'essence de notre connaissance, et sont en parfaite harmonie avec les notions concernant ces deux facultés de connaissance, telles que ces notions s'expriment dans le langage adopté et dans les écrits de tous les temps et de tous les peuples, et auxquelles il n'a manqué que d'être tirées au clair. La défense de mes explications contre l'exposé, bien différent, de Kant, se trouve établie déjà en grande partie par le fait même d'avoir mis en lumière les défauts de son exposé. — Mais comme après tout la table des jugements, que Kant donne pour fondement à sa théorie de la pensée, et même à l'ensemble de sa philosophie, contient, prise en soi et au total, une part de vérité, j'ai encore pour devoir de montrer comment ces formes générales de tous les jugements naissent dans notre faculté de connaissance, et de la mettre en harmonie avec ma propre théorie. —

---

*) Ibidem.

Dans cet examen, j'attacherai toujours aux notions „entendement" et „raison" la signification que je leur ai donnée dans mon étude, et que dès lors je suppose familière au lecteur.

Une différence essentielle entre la méthode de Kant et la mienne, consiste en ce qu'il part de la connaissance médiate, de la réflexion, et moi, de la connaissance immédiate, de l'intuition. Il ressemble à quelqu'un qui mesure la hauteur d'une tour à la longueur de l'ombre, et moi à celui qui mesure directement l'édifice. Aussi chez lui la philosophie est-elle une science *extraite* de concepts; chez moi elle est une science *déposée dans* des concepts, puisée dans la seule source d'évidence, dans la connaissance intuitive, puis saisie et fixée dans des notions générales. Il saute par dessus tout ce monde qui nous entoure, monde visible, à formes multiples, rempli d'importance, et s'en tient aux formes de la pensée abstraite ; et, en ce faisant, il admet au fond, mais sans jamais l'énoncer, que la réflexion est l'ectype de toute intuition; par suite, que tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'intuition doit se trouver exprimé dans la réflexion, et cela au moyen de formes et de linéaments très réduits, donc faciles à saisir d'un coup-d'œil. Il s'ensuit que l'essence et les règles de la connaissance abstraite nous donnent entre les mains tous les fils qui font mouvoir devant nos yeux toutes ces innombrables marionnettes sur la scène du monde intuitif. — Si Kant avait au moins nettement énoncé ce principe premier de sa méthode, et s'il l'avait ensuite logiquement suivi, il n'aurait plus tard pas pu faire moins que de séparer distinctement l'intuitif de l'abstrait, et nous n'aurions pas à lutter contre d'insolubles contradictions et confusions. Mais la manière dont il a résolu le problème

montre qu'il ne se faisait pas une idée bien claire de ce principe de sa méthode : aussi même après qu'on a fait une étude approfondie de sa philosophie, le problème reste-t-il à deviner.

Maintenant, quant à ce qui regarde la dite méthode elle-même et son principe fondamental, elle offre de grands avantages et constitue une conception brillante. Car l'essence même de toute science consiste à réunir la diversité infinie des phénomènes intuitifs dans un nombre relativement restreint de notions abstraites, à ordonner celles-ci en un système à l'aide duquel notre connaissance peut avoir en sa pleine puissance tous ces phénomènes, expliquer le passé et déterminer le futur. Or les sciences se partagent le vaste champ des phénomènes, selon les différentes manières d'être propres à ces derniers. C'était donc une audacieuse et heureuse pensée que de vouloir isoler ce qu'il y a d'absolument essentiel dans les notions envisagées en elles-mêmes et abstraction faite de leur contenu, pour pouvoir découvrir, par ces formes de toute pensée ainsi reconnues, ce qu'il peut y avoir également d'essentiel dans toute connaissance intuitive, par conséquent aussi dans le monde comme phénomène en général : et comme une pareille connaissance s'acquerrait a priori, vu la nature nécessaire de ces formes communes à toute pensée, elle serait d'origine subjective, et conduirait précisément au but visé par Kant. — Mais pour cela il eût fallu, avant d'aller plus loin, examiner quel est le rapport qui existe entre la réflexion et la connaissance intuitive (ce qui, il est vrai, suppose la distinctiou nettement établie entre ces deux facultés, chose que Kant a négligé de faire) ; quelle est la manière dont la première reproduit la seconde ; si elle la rend bien pure, ou si, en la faisant

passer dans ses propres formes (celles de la réflexion), elle ne la modifie pas et ne la rend pas méconnaissable en partie; si la forme de la connaissance abstraite, de la réflexion, est déterminée plutôt par celle de la connaissance intuitive, ou par sa propre et immuable nature réfléchie, de telle façon que même les éléments qui dans la connaissance intuitive sont très hétérogènes ne puissent plus être distingués dès qu'ils ont pénétre dans la connaissance réfléchie, et que, à l'inverse, bien des différences que nous apercevons dans le mode réfléchi de la connaissance aient leur origine dans celle-ci même, et n'annoncent nullement des différences corespondantes dans la connaissance intuitive. Cet examen aurait montré que la connaissance intuitive, à son entrée dans la réflexion, subit un changement presque aussi complet que les aliments par leur introduction dans l'organisme animal où leurs formes et leurs combinaisons sont déterminées par celui-ci seul, et qui ne permet plus de reconnaître à leur composition la nature des aliments; — ou plutôt (comme c'est là trop dire), que la réflexion n'est pas à la connaissance intuitive ce que le miroir des eaux est aux objets qui s'y reflètent, mais tout au plus ce qu'est leur ombre : celle-ci ne reproduit que quelques contours extérieurs, mais aussi elle confond dans la même figure ce qu'il y a de plus varié et représente dans le même contour tout ce qu'il y a de plus différent, tellement que, prenant les ombres pour modèle, on ne pourrait nullement rétablir avec certitude et en entier les formes des objets.

Toute la connaissance réfléchie, ou raison, n'a qu'une forme principale, c'est la notion abstraite : celle-ci est propre à la raison même et n'a directement aucune connexion nécessaire avec le monde intuitif,

qui existe aussi fort bien sans elle pour les animaux, et pourrait également être tout autre, sans que cette forme de la réflexion cessât de s'adapter à lui. La combinaison des notions, en vue d'en faire des jugements, a cependant certaines formes déterminées et réglées, lesquelles, trouvées par induction, forment la table des jugements. Ces formes peuvent se dériver en grande partie du mode même de connaissance réfléchie, donc directement de la raison, et nommément en tant qu'elles naissent des quatre lois de la pensée (ce que j'appelle les vérités métalogiques) et du „*dictum de omni et nullo*". Mais quelques autres de ces formes ont leur origine dans le mode intuitif de connaissance, donc de l'entendement; mais elles n'indiquent nullement pour cela un même nombre de formes distinctes qui existeraient dans l'entendement; elles sont entièrement dérivables de l'unique fonction de ce dernier, savoir de la connaissance immédiate de la cause et de l'effet. Quelques autres enfin de ces formes proviennent de la rencontre et de la réunion du mode réfléchi et du mode intuitif de connaissance, ou, à proprement parler, de l'admission de l'intuition dans la réflexion. Je vais maintenant passer en revue les différents éléments d'un jugement et établir que chacun d'eux découle d'une des dites sources; d'où il suit naturellement qu'on n'a plus à les déduire de catégories, et celles-ci se montreront être une hypothèse aussi dénuée de fondement, que leur exposé s'est montré confus et contradictoire.

1) Ce qu'on appelle la *quantité* des jugements dérive de la nature même des concepts comme tels, par conséquent uniquement de la raison, et n'a aucune connexion immédiate avec l'entendement ni avec la connaissance intuitive.—En effet, comme je l'ai déve-

loppé dans le premier livre *), il est de l'essence des notions comme telles d'avoir une extension, une sphère; la notion plus étendue, plus indéterminée, renferme la plus restreinte et plus déterminée; conséquemment celle-ci peut être isolée, et cela peut s'effectuer soit en la désignant comme la partie indéterminée de la notion plus étendue, soit aussi en la déterminant et en la séparant complètement par l'attribution d'un nom spécial. Le jugement, qui est la réalisation de cette opération, est dit, dans le premier cas, particulier, dans le second, général; p. ex. une seule et même partie de la sphère du concept „arbre" peut être isolée par un jugement particulier ou par un universel, de la manière suivante: „Quelques arbres portent des galles", ou: „Tous les chênes portent des galles". — On voit que la différence entre les deux opérations est très petite, et, bien plus, que leur possibilité dépend de la richesse du vocabulaire. Néanmoins, Kant déclare que cette différence dévoile deux actes radicalement différents, deux fonctions, deux catégories de l'entendement pur, par lesquelles celui-ci détermine a priori l'expérience.

Enfin on peut aussi se servir d'un concept pour arriver par son secours à une représentation intuitive déterminée, unique, de laquelle il est extrait en même temps que de beaucoup d'autres: c'est ce qu'on réalise par le jugement singulier. Un semblable jugement indique seulement la limite entre la connaissance abstraite et l'intuition, à laquelle on arrive immédiatement par lui: „Cet arbre-ci porte des galles." — Kant en a également fait une catégorie spéciale.

*) Du „Monde comme V. et comme R."

Ce qui précède rend toute discussion ultérieure superflue.

2). De même la *qualité* des jugements se trouve entièrement dans le domaine de la raison ; elle n'est pas le reflet de quelque loi de l'entendement rendant l'intuition possible, c'est-à-dire qu'elle n'y renvoie nullement. La nature des concepts abstraits, qui est l'essence objective de la raison même, entraîne après soi, comme nous l'avons vu dans le premier livre *), la possibilité de combiner et de séparer les sphères des notions: c'est sur cette possibilité, comme hypothèse préalable, que reposent les lois générales du raisonnement, savoir la loi d'identité et celle de contradiction, auxquelles j'ai attribué la vérité *métalogique* parce qu'elles naissent purement de la raison et qu'elles n'admettent pas d'explication ultérieure. Ces lois portent que ce qui est uni doit rester uni, et ce qui est séparé, séparé; que, par conséquent, l'on ne peut à la fois poser et annuler; elles présupposent donc la possibilité d'unir et de séparer les sphères, c'est-à-dire la possibilité de l'acte même de juger. Mais le jugement, quant à sa *forme,* appartient uniquement à la raison; la forme n'est pas, comme le contenu, transportée de la connaissance intuitive de l'entendement dans celle de la réflexion, et l'on n'a à chercher dans l'intuition rien qui soit analogue ou corrélatif à cette forme. Dès que l'intuition s'est produite par l'entendement et pour l'entendement, elle existe parfaite, soustraite au doute et à l'erreur, ne connaissant, par suite, ni affirmation ni négation : car elle s'énonce d'elle-même, et ne puise pas, comme la connaissance abstraite de la raison, sa valeur et son contenu dans

*) Ibidem. —

une simple relation avec quelque chose qui soit en dehors d'elle et en vertu du principe de connaissance. Elle est tout réalité et, par sa nature, étrangère à toute négation : celle-ci ne peut lui être adjointe qu'en pensée par la réflexion, mais restera toujours par cela même dans le champ de l'abstraction.

Aux jugements affirmatifs et négatifs, Kant, en se servant d'une fantaisie des scolastiques, ajoute encore les jugements infinis, espèce de bouche-trou inventé à l'aide d'une subtilité, qui ne nécessite même pas une explication ; c'est une de ces fausses fenêtres, comme il en a beaucoup employées, pour maintenir sa symétrie architectonique.

3). Kant a réuni sous la très vaste notion de relation trois modalités très différentes de jugements, que nous devons élucider une à une, afin d'en reconnaître l'origine.

a). Le *jugement hypothétique*, en général, est l'expression abstraite de la forme la plus générale de toutes nos connaissances, celle du principe de raison. J'a déjà démontré en 1813, dans ma dissertation sur le principe de raison, que ce principe a quatre significations, pour chacune desquelles il a son origine première dans une autre faculté de connaissance et concerne une autre classe de représentations. Il en résulte surabondamment que l'origine du jugement hypothétique ne peut pas être uniquement, comme le prétend Kant, l'entendement avec sa catégorie de la causalité, mais que la loi causale, laquelle selon mon exposé est l'unique forme de connaissance pour l'entendement pur, n'est que l'un des modes de ce principe de raison qui embrasse toute la connaissance pure, ou a priori, et que ce principe, au contraire, pour chacune de ses acceptions, s'exprime sous forme de jugement hypothé-

tique.—C'est ici que nous voyons maintenant bien clairement comment des connaissances entièrement différentes d'origine et de signification revêtent, quand la raison les pense in abstracto, une seule et même forme de combinaison de notions et de jugements, de façon alors qu'elles ne peuvent plus être distinguées les unes des autres, et que pour les discerner on doit abandonner la connaissance abstraite et revenir à la connaissance intuitive. Voilà pourquoi la méthode suivie par Kant, de partir de la connaissance abstraite pour arriver à reconnaître également les éléments et les rouages intérieurs de la connaissance intuitive, était absolument erronée. Du reste toute ma dissertation préparatoire sur „Le principe de raison" n'est, jusqu'à un certain point, qu'une explication détaillée de la signification propre de la forme hypothétique des jugements : aussi ne m'y arrêterai-je pas plus longtemps.

b). La forme du *jugement catégorique* n'est autre chose que la forme du jugement en général, pris dans son sens le plus propre. Car, à rigoureusement parler, *juger* signifie simplement penser l'union ou l'incompatibilité des sphères des concepts : aussi le rapport hypothétique et le rapport disjonctif ne sont-ils pas des formes spéciales de jugement : car on ne les emploie que pour des jugements déjà tout faits, dans lesquels la liaison des concepts reste invariablement catégorique, et elles relient à leur tour ces jugements, pour exprimer par la forme hypothétique leur dépendance réciproque, et par la forme disjonctive, leur incompatibilité. Mais les simples concepts n'ont entre eux qu'*une seule* espèce de rapports, savoir ceux qu'exprime le jugement catégorique. La détermination plus précise, ou les sous-espèces de ce rapport sont la

pénétration ou la séparation totale des sphères de concepts, donc l'affirmation et la négation, dont Kant fait des catégories spéciales, sous un tout autre titre, celui de la *qualité*. La pénétration et la séparation, à leur tour, ont des sous-espèces, selon que les sphères empiètent entièrement ou en partie seulement l'une sur l'autre; cette condition constitue la *quantité* des jugements et Kant en a encore fait un titre spécial de catégories. De cette manière il a séparé ce qui était très rapproché, presque identique, savoir les modifications faciles à saisir des seuls rapports possibles entre simples concepts, et il a par contre réuni ce qui est très différent sous ce titre de *relation*.

Les jugements catégoriques ont pour principe métalogique les lois de la pensée dites d'identité et de contradiction. Mais le *principe* qui permet d'enchaîner les sphères de concepts et qui donne de la *vérité* au jugement exprimant cet enchaînement peut être d'espèce très différente, et, selon cette espèce, la vérité du jugement sera logique, empirique, métaphysique, ou métalogique: j'ai expliqué tout cela dans ma dissertation, § 30—33, et n'ai pas besoin de le répéter ici. L'on voit par tout cela combien peuvent différer entre elles les connaissances immédiates qu'on peut exprimer in abstracto par l'enchaînemeut des sphères de deux concepts en qualité de sujet et d'attribut, et qu'on ne peut nullement établir une fonction unique de l'entendement comme correspondant et donnant naissance à cet enchaînement. Par exemple, les jugements: „l'eau bout; le sinus mesure l'angle; la volonté décide; l'occupation distrait; la distinction est difficile"; expriment sous la même forme logique les relations les plus différentes: ce qui vient confirmer encore une fois combien il est absurde, pour analyser

la connaissance directe de l'intuition, de se placer au point de vue de la connaissance abstraite. — Une connaissance d'entendement propre, telle que je l'entends, ne donne du reste naissance à nn jugement catégorique que dans le cas où il exprime une causalité; mais tel est également le cas pour tous les jugements qui expriment une qualité physique. Car, quand je dis: „ce corps est lourd, dur, liquide, vert, acide, alcalin, organique, etc.", j'exprime par tout cela son action; c'est donc une connaissance qui n'est possible que par l'entendement pur. Après que cette espèce de connaissance, comme bien d'autres qui en diffèrent totalement (p. ex. la subordination des concepts les plus abstraits) a été exprimée, in abstracto, au moyen d'un sujet et d'un attribut, on a attribué à la connaissance intuitive ces rapports qui n'existent qu'entre concepts, et l'on a supposé que le sujet et l'attribut devaient avoir chacun, dans la perception intuitive, leur corrélatif propre et distinct, savoir la substance et l'accident. Mais je démontrerai plus bas que le concept de substance n'a pas d'autre contenu vrai que celui du concept de matière. En outre, accident est synonyme de mode d'action; de façon que la prétendue connaissance de la substance et de l'accident n'est toujours que celle de la cause et de l'effet, obtenue par l'entendement pur. Quant à la manière dont naît l'idée de matière, je l'ai, d'une part, expliquée dans le § 4 de notre premier livre *), et plus clairement encore dans ma dissertation sur „Le principe de raison", à la fin du § 21, p. 77 (3me éd. p. 82)**); d'autre part nous

---

*) Du „Monde comme V. et comme R."

**) Page 124 et suiv. de la traduction française.

allons l'étudier de plus près quand nous examinerons le principe de la permanence de la substance.

c). Les *jugements disjonctifs* dérivent de cette loi de la pensée, l'exclusion du tiers, qui est une vérité métalogique ; ils appartiennent donc entièrement à la raison, et n'ont pas leur origine dans l'entendement. Kant déduit des jugements de cette espèce la catégorie de la *communauté* ou *réciprocité*, et c'est bien là un exemple frappant de la violence qu'il se permet parfois de faire à la vérité afin de satisfaire sa manie de symétrie architectonique. La fausseté de cette déduction a déjà été souvent et à bon droit blâmée. G. E. *Schulze* entre autres, dans sa „Critique de la philosophie théorique", et *Berg* dans son „Epicritique de la philosophie", l'ont démontrée par plusieurs arguments. — Quelle analogie réelle peut-il exister entre un concept dont la détermination est laissée en suspens par des attributs qui s'excluent, et la pensée de réciprocité ? Les deux choses sont même entièrement opposées, puisque, dans le jugement disjonctif, quand on accorde effectivement l'un des deux membres de la disjonction, on annule nécessairement l'autre; tandis que lorsqu'on pense deux choses comme ayant un rapport de réciprocité, si l'on pose l'une l'on pose nécessairement aussi l'autre, et vice versa. Aussi, le véritable analogue logique de la réciprocité est-il le cercle vicieux, dans lequel, tout comme pour la réciprocité, ce qui était à prouver sert à son tour de preuve, et à l'inverse. De même que la logique rejette le cercle vicieux, de même faut-il bannir de la métaphysique la notion de réciprocité. Car j'ai la ferme intention de démontrer ici qu'il n'existe pas de réciprocité proprement dite, et que cette notion, quelque répandu qu'en soit l'emploi à cause même de l'in-

détermination de la pensée, se montre vide, fausse et nulle quand on l'examine de plus près. Avant tout il faut se rappeler ce que c'est que la causalité en général, et recourir pour cela à ce que j'en dis dans ma dissertation introductive, § 20, ainsi que dans mon mémoire de concours sur la liberté de la volonté, chap. 3, p. 27 et suiv. *), et enfin dans le quatrième chapitre de notre second volume **). La causalité c'est la loi suivant laquelle les *états* successifs de la matière déterminent leur place dans le temps. Dans la causalité il ne s'agit que d'états, ou plutôt que de *changements*, mais ni de la matière comme telle, ni d'une permanence sans changement. La *matière* comme matière n'est pas soumise à la loi de causalité, car elle ne naît ni ne périt: la *chose* tout entière, comme on s'exprime vulgairement, ne lui est pas soumise non plus; seuls les *états* de la matière sont réglés par elle. En outre, la loi causale n'a aucun rapport avec la permanence: car où rien ne *change*, il n'y a ni *action* ni causalité, mais un état constant de repos. Si cet état vient à changer, le nouvel état produit sera ou bien de nouveau permanent, ou bien il ne le sera pas, et amènera immédiatement un troisième état: la nécessité avec laquelle cela se produit est précisément ce qui constitue la loi de causalité; c'est une des formes du principe de raison et, par conséquent, n'est plus autrement explicable, car le principe de raison est lui-même le principe de toute explication et de toute nécessité. Il est donc évident que „être cause" et „être effet" est intimément

---

*) Voyez „Essai sur le libre arbitre", page 50 et suiv.— (Paris. Germer-Baillière. 1880).

**) Du „Monde comme V. et comme R."

lié et est en rapport nécessaire avec la *succession dans le temps*. Ce n'est qu'alors que l'état A précède dans le temps l'état B, et que leur succession est nécessaire et non pas simplement accidentelle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un simple „*suivre*" mais un „*s'ensuivre*" („Kein blosses Folgen, sondern ein Erfolgen), ce n'est qu'alors dis-je, que l'état A est la cause et l'état B l'effet. Mais le concept *action réciproque* comprend en soi que tous deux sont cause, et tous deux effet l'un de l'autre : ce qui équivant exactement à dire que chacun des deux est le précédent, mais en même temps le suivant, ce qui est impensable. Car on ne peut admettre que les deux états coexistent, et surtout qu'ils coexistent nécessairement : parce que, comme liés nécessairement ensemble et comme coexistant nécessairement, ils forment un *seul* état, pour la permanence duquel la présence permanente de toutes ses déterminations est exigée, mais où il n'est plus du tout question de changement et de causalité, mais de durée et de repos ; c'est n'est donc rien dire de plus si ce n'est que si *une* des déterminations de l'état entier vient à être modifiée, le nouvel état ainsi produit ne peut avoir de durée mais devient la cause du changement de toutes les autres déterminations de l'état premier, par quoi se produit à son tour un troisième et nouvel état ; et tout cela arrive uniquement en vertu de la simple loi de causalité, et ne fonde pas une *nouvelle* loi, celle de la réciprocité.

Aussi je soutiens d'une manière absolue que le concept de *réciprocité* ne saurait être appuyé par aucun exemple. Tout ce qu'on voudrait faire passer pour tel est ou bien un état de repos auquel ne peut s'appliquer la notion de causalité qui n'a de signification que s'il y changement ; ou bien c'est une succéssion alter-

nante d'états de même nom qui se conditionnent, et pour l'explication desquels la simple causalité suffit complètement. Nous trouvons un exemple de la première espèce dans la balance amenée au repos par des poids égaux : ici il n'y a pas d'effet puisqu'il n'y a pas de changement : c'est un état de repos : la pesanteur fait effort, également répartie, comme dans tout corps soutenu par son centre de gravité, mais elle ne peut manifester sa force par aucun effet. Si l'on retire *l'un* des poids, il se produit un second état qui devient immédiatement la cause d'un troisième, l'abaissement de l'autre plateau ; mais cela arrive en vertu de la simple loi de cause et effet, et ne demande ni une catégorie spéciale de l'entendement, ni même une dénomination spéciale. Un exemple de la seconde espèce c'est la combustion continue d'un feu. La ccmbinaison de l'oxygène avec le corps combustible est la cause de la chaleur, et celle-ci est à son tour la cause du renouvellement de la combinaison chimique. Mais ce n'cst là qu'une chaîne de causes et d'effets, dont les anneaux sont alternativement de *même nom :* la combustion A produit un dégagement de calorique B, celui-ci produit une nouvelle combustion C (c'est-à-dire un nouvel effet de même nom que la cause A, mais non individuellement identique), celle-ci un nouveau calorique D (qui n'est pas identique avec l'effet B dans la réalité, mais seulement quant au concept, ce qui veut dire qu'il est du même nom) et toujours ainsi de suite. Nous trouvons un joli exemple de ce que dans la vie ordinaire on appelle action réciprpqne, dans une théorie des déserts donnée par Humboldt (Tableaux de la nature, seconde éd., vol. II, p. 79). Dans les déserts de sable il ne pleut pas, mais il pleut sur les montagnes boisées qui les bornent. La cause n'est pas

l'attraction exercée par les montagnes sur les nuages; c'est la colonne ascendante d'air chauffé par la surface sabloneuse. qui empêche les vésicules de vapeur de se résoudre et qui fait monter les nuages. Dans la montagne le courant d'air vertical est plus faible, les nuages descendent, et se résolvent dans l'air plus froid. C'est ainsi qne le manque de pluie et le manque de végétation s'influencent réciproquement: il ne pleut pas, parce que la plaine de sable chauffée dégage plus de chaleur; le désert ne devient pas steppe ou prairie herbeuse, parce qu'il ne pleut pas. Mais évidemment ici, comme dans l'exemple précédont, il n'y a qu'une succession de causes et d'effets de même nom, et rien ne s'y trouve qui diffère essentiellement de la simple causalité. Il en est de même de l'oscillation du pendule, comme aussi de la conservation par lui-même d'un corps organique, où également chaque état en amène un nouveau, lequel comme espèce, est identique avec celui qui a été sa cause, mais comme individu est un état nouveau: seulement dans ce second cas la chose est plus compliquée, vu que les anneaux de la chaîne ne sont plus de deux espèces seulement, mais de nombreuses espèces, de manière qu'un anneau de même nom ne se représente, qu'après que plusieurs autres sont intervenus. Mais nous ne voyons toujours devant nous que l'application de la simple et unique loi de la causalité, réglant la succession des états, et nullement quelque chose qui pour être saisi demande l'existence de quelque nouvelle fonction spéciale de l'entendement.

Mais peut-être voudrait-on citer comme preuve de la notion de réciprocité, le principe que la réaction est égale à l'action? Mais ceci repose justement sur la proposition sur laquelle j'insiste tant et que j'ai

exposée complètement dans ma dissertation sur le principe de raison ; savoir que la cause et l'effet ne sont pas deux corps, mais deux états successifs des corps ; que chacun des deux états, par conséquent, concerne tous les corps participants ; que, par suite, l'effet, c'est-à-dire l'état nouvellement créé, dans le choc p. ex., s'étend aux deux corps dans la même proportion; autant donc le corps choqué sera changé autant le sera le corps choquant (chacun en proportion de sa masse et de sa vitesse). Si c'est là ce qu'on trouve bon d'appeler action réciproque, alors toute action est action réciproque, et il n'en résulte pas pour cela quelque concept nouveau et encore moins quelque nouvelle fonction de l'entendement; seulement nous aurons un synonyme superflu de la causalité. Or cette opinion irréfléchie, Kant l'exprime ouvertement dans ses „Principes élémentaires métaphysiques de la science naturelle", où il commence la démonstration du quatrième principe de la mécanique par ces mots : „toute action extérieure en ce monde est action réciproque". Comment y aurait-il alors pour la simple causalité et pour la réciprocité des fonctions a priori différentes dans l'entendement? Comment la succession réelle des choses ne serait-elle possible et connaissable qu'en vertu de la première fonction, et leur coexistence qu'en vertu de la seconde? Si c'était vrai, si toute action était réciprocité, succession et simultanéité seraient également identiques, et tout dans le monde existerait à la fois. — S'il existait une vraie réciprocité, le „perpetuum mobile" serait aussi possible, et même il serait certain a priori : tandis que la certitude de son impossibilité repose sur la conviction a priori qu'il n'existe pas d'action réciproque proprement dite, ni une forme corrélative de l'entendement.

Aristote aussi nie l'action réciproque proprement dite : car il remarque que deux choses peuvent il est vrai être la cause l'une de l'autre, mais seulement si on l'entend de chacune dans un sens différent ; p. ex., en ce sens que l'une agit sur l'autre comme motif, et que celle-ci agit sur la première comme cause de son mouvement. Il se sert en effet des mêmes expressions dans deux passages différents : Physic., Lib. II, c. 3, et Metaph., Lib. V, c. 2. *Εστι δε τινα και αλληλων αιτια· οιον το πονειν αιτιον της ευεξιας, και αὑτη του πονειν. αλλ' ου τον αυτον τροπον, αλλα το μεν ὡς τελος, το δε ὡς αρχη κινησεως. (Sunt praeterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus.)* S'il admettait en outre une véritable réciprocité, c'est ici qu'il la mentionnerait, puisque les deux passages sont consacrés à énumérer toutes les espèces possibles de causes. Dans les „Analyt. post." Lib. II, c. 11, il parle d'une marche circulaire des causes et des effets, mais ne dit rien d'une action réciproque.

4). Les catégories de la *modalité* ont sur toutes les autres l'avantage que ce que chacune exprime, correspond effectivement à la forme de jugement dont elle a été déduite : ce qui n'est presque pas du tout le cas pour les autres catégories, vu que c'est par la violence la plus arbitraire qu'elles sont déduites des formes des jugements.

Il est donc parfaitement vrai que ce sont les concepts du possible, du réel et du nécessaire, qui donnent naissance aux formes problématique, assertoire et apodictique des jugements. Mais que ces concepts soient des formes de connaissance spéciales, primitives, de l'entendement, des formes qu'on ne puisse

plus déduire davantage, cela est faux. Ils se déduisent de la seule forme primitive, et par conséquent connue a priori, de la cognition, savoir du principe de raison: la notion de *nécessité* en dérive même immédiatement; mais les concepts de contingence, de possibilité, d'impossibilité, de réalité *), ne naissent qu'après un travail de la réflexion sur le concept de nécessité. Tous ces concepts n'ont donc pas pour source première une faculté intellectuelle *unique*, l'entendement; ils naissent du conflit de la connaissance abstraite avec l'intuitive, comme on va le voir.

Je prétends qu'*être necessaire*, et *être la conséquence d'un principe donné*, sont des notions absolument convertibles entre elles, et entièrement identiques. Rien ne peut jamais être reconnu pour nécessaire, ni même pensé comme tel, qu'en tant que nous le considérons comme étant la conséquence d'un principe donné: sauf cette dépendance, sauf le fait d'être donné par une autre chose et d'en être la suite inévitable, le concept de nécessité ne renferme plus rien. Il naît et existe donc uniquement par l'emploì du principe de raison. Aussi existe-t-il, en rapport avec les différentes modalités de ce principe, une nécessité physique (l'effet résultant de sa cause), une nécessité logique (en vertu du principe de connaissance, dans les jugements analytiques, les syllogismes, etc.), une nécessité mathématique (en vertu du principe d'être dans l'espace et dans le temps) et enfin une nécessité pratique, par laquelle nous ne songeons pas le moins du monde à désigner la détermination en vertu de quelque prétendu impératif catégorique, mais l'action qui, le caractère empirique étant donné, résulte né-

*) „Wirklichkeit" dans le texte de Schopenhauer. Kant dit: „Daseyn", existence.

cessairement des motifs actuels. — Mais toute nécessité n'est que relative, c'est-à-dire n'existe que dans la supposition préalable du principe dont elle émane; aussi une nécessité absolue est-elle une contradiction. Pour plus de développement, je renvoie au § 49 de ma dissertation sur le principe de raison.

L'opposé contradictoire, c'est-à-dire la négation de la nécessité, c'est la *contingence*. Le contenu de ce concept est donc tout négatif; il ne signifie pas autre chose que ceci: absence du rapport qu'exprime le principe de raison. Par conséquent, le contingent lui aussi est toujours relatif: en effet il n'est contingent que par rapport à quelque chose qui *n'est* pas son principe. Tout objet, de quelque espèce qu'il soit, p. ex., tout événement du monde réel, est toujours à la fois nécessaire et contingent: *nécessaire*, relativement à une chose qui est sa cause; *contingent*, relativement à tout le reste. Car son contact dans le temps et dans l'espace avec tout ce reste est une pure rencontre, sans connexion nécessaire: d'où aussi les expressions *συμπτωμα*, *contingens*, *Zufall*. Il est donc tout aussi impossible de penser une contingence absolue, qu'une nécessité absolue. Car quelque chose d'absolument contingent serait alors un objet qui n'aurait avec aucun autre un rapport de conséquence à principe. L'impossibilité de se représenter un pareil objet est précisément le contenu, négativement exprimé, du principe de raison, qu'il faudrait donc commencer par abolir, avant de pouvoir penser quelque chose d'absolument contingent: mais cette contingence elle-même perdrait alors toute signification, puisque le concept de contingent n'a de sens que par rapport à ce principe, et qu'il veut dire que deux objets ne sont pas entre eux dans le rapport de principe à conséquence.

Dans la nature, en tant que représentation intuitive, tout ce qui arrive est nécessaire: car tout résulte de sa cause. Mais si nous considérons chaque chose singulière dans son rapport avec tout le reste qui n'est pas sa cause, nous la reconnaîtrons pour contingente: cependant c'est là déjà une réflexion abstraite. Si de plus dans un objet de la nature, nous faisons abstraction complète de sa relation causale avec tout le reste, ainsi donc de sa nécessité et de sa contingence, alors c'est le concept *de réalité (Wirklichkeit)* *) qui exprime ce mode de connaissance, où l'on considère uniquement *l'effet* (Wirkung), sans s'inquiéter de la cause; autrement, si on considérait cet objet dans son rapport avec cette cause, on devrait le qualifier de *nécessaire*, ou si avec tout le reste, de *contingent*. Tout cela repose en définitive sur ce que la modalité du jugement ne désigne pas tant la qualité objective des choses que le rapport entre notre connaissance et cette qualité. Mais comme dans la nature tout provient d'une cause, toute chose *réelle* (effective) est en même temps *nécessaire*: mais toujours seulement en tant qu'elle existe à *tel moment* et en *tel lieu*: car ce n'est que cela que détermine dans un objet le principe de causalité. Si nous abandonnons la nature intuitive, si nous passons à la pensée abstraite, nous pouvons nous représenter, dans la réflexion, toutes les lois naturelles que nous connaissons, les unes a priori, les autres seulement a posteriori, et cette représentation abstraite comprend tout ce qui existe dans la nature à *quelque moment et en quelque lieu que ce soit*, mais abstraction faite de tout moment et de tout lieu déterminés: par là, par une réflexion de cette nature,

---

*) On pourrait peut-être dire „*effectivité*".
Note du trad.

nous sommes entrés dans l'immense champ de la *possibilité*. Tout ce qui ne trouve pas une place sur ce terrain non plus, constitue *l'impossible*. Il est évident que la possibilité et l'impossibilité n'existent que pour la réflexion, pour la connaissance abstraite de la raison, et non pour la connaissance intuitive; bien que ce soient les formes pures de celle-ci qui permettent à la raison de déterminer ce qui est possible et impossible. Suivant que les lois naturelles, qui forment le point de départ de la pensée pour déterminer le possible et l'impossible, sont connues a priori ou a posteriori, la possibilité ou l'impossibilité sera métaphysique, ou seulement physique.

Cet exposé, qui n'a pas besoin de démonstration, vu qu'il se base directement sur la connaissance du principe de raison et sur le développement des notions du nécessaire, du réel et du possible, cet exposé, dis-je, nous montre suffisamment combien Kant est dans l'entendement il admet trois fonctions différentes de l'erreur quand pour ces trois concepts; en ce point encore nous voyons qu'aucune réflexion ne l'a distrait de la réalisation de sa symétrie architectonique.

A cela s'ajoute encore la très grosse faute d'avoir confondu les notions du nécessaire et du contingent, quoiqu'il n'ait fait en cela que continuer les procédés de la philosophie antérieure. Je vais montrer l'abus que celle-ci faisait de l'abstraction. Il était évident que toute chose dont le principe est donné doit suivre infailliblement, c'est-à-dire ne peut pas ne pas être, donc, est nécessaire. Mais on s'en tenait uniquement à cette dernière détermination, et l'on disait : nécessaire est toute chose qui ne peut pas être autrement, ou dont le contraire est impossible. On n'accordait nulle attention au principe et à la racine de cette nécessité : on per-

dait de vue la relativité qui en découle pour toute nécessité, et l'on créa ainsi la fiction tout à fait impensable d'un *nécessaire absolu*, c'est-à-dire de quelque chose dont l'existence serait aussi infaillible que la conséquence d'un principe, mais qui ne serait pourtant pas la conséquence d'un principe, et qui par suite ne dépendrait de rien ; cette addition est une pétition de principe absurde, parce qu'elle contredit le principe de raison. Partant de cette fiction l'on soutint, contrairement à toute vérité, que c'est ce qui résulte d'un principe qui est le *contingent*, ne considérant que le côté relatif de sa nécessité et mettant alors celle-ci en parallèle avec cette création fantastique, et contradictoire, dans sa notion même, d'nne *nécessité absolue* *). Cette détermination radicalement absurde du *contingent*, Kant la maintient à son tour et s'en sert comme d'explication dans la „Critique de la raison pure", V, p. 289—291; 243; (T. I, 455 et 456); V,

---

*) Voir Christian Wolf: „Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele", § 577—579. — Il est étrange qu'il ne qualifie de contingent que ce qui est nécessaire en vertu du principe de la raison du devenir, c'est-à-dire ce qui arrive par une cause, et qu'il reconnaît lui aussi pour nécessaire ce qui est nécessaire selon les autres formes du principe de raison, p. ex. ce qui résulte de l'*essentia* (définition), donc les jugements analytiques, et en outre les vérités mathématiques. Il en donne pour raison qu'il n'y a que la loi de causalité qui produise des séries infinies, tandis que les autres espèces de raisons en donnent de finies. Mais cela n'est pas du tout le cas pour les modalités du principe de raison dans le temps et l'espace purs; cela n'est vrai que pour le principe de connaissance logique : il est vrai qu'il croyait la nécessité mathématique un principe de cette nature. — Comparer: „Dissertation sur le principe de raison", § 50.

Note de Schopenhauer.

301, 419; (T. I, 270; II, 571); V, 447, 486, 488 (T. II, 127, 160, 161). Il tombe même par là dans la contradiction la plus manifeste avec lui-même, en disant p. 301 (T. I, 270): „Tout contingent a une cause" et en ajoutant ensuite: „Est contingent ce dont le non-être est possible." Or, toute chose qui a une cause ne peut absolument pas ne pas être: donc elle est nécessaire. — Du reste nous pouvons déjà trouver l'origine de toute cette fausse explication du nécessaire et du contingent chez Aristote, dans „De generatione et corruptione", Lib. II, c. 9 et 11; il y expose que le nécessaire est ce dont le non-être est impossible; en regard il établit ce dont l'être est impossible, et alors entre les deux se place ce qui peut être et aussi ne pas être, — donc ce qui se produit et passe, et ce serait là le contingent. D'après ce que nous avons dit plus haut, il est clair que cette explication, comme tant d'autres chez Aristote, vient de ce qu'il s'arrête aux notions abstraites, sans se reporter au concret et à l'intuitif, qui sont pourtant l'origine de toutes les notions abstraites et par lesquelles celles-ci ont besoin d'être sans cesse contrôlées. „Une chose dont le non-être est impossible" peut à la rigueur être pensée in abstracto: mais reportons-nous vers le concret, le réel, l'intuitif, et nous ne trouverons rien pour appuyer cette pensée, même comme simplement possible, si ce n'est le fait d'être la conséquence d'une raison donnée, mais dont la nécessité n'est que relative et conditionnée.

A cette occasion, je dois ajouter quelques remarques sur ces concepts de la *modalité*. — Comme toute nécessité repose sur le principe de raison, ce qui fait qu'elle est relative, il s'ensuit que tous les jugements *apodictiques*, à leur origine et dans leur signification dernière, sont hypothétiques. Ils ne deviennent *catégo-*

riques que par l'accession d'une mineure *assertorique*, donc dans la conclusion. Si cette mineure est encore indéterminée, et qu'on énonce cette indétermination, il en résulte un jugement *problématique*.

Ce qui comme général (comme règle) est apodicrique (une loi naturelle), n'est toujours que problématique par rapport au cas particulier, parce qu'il faut que la condition, qui fait rentrer ce cas dans la règle, se réalise auparavant. Et à l'inverse, ce qui est nécessaire (apodictique) dans le cas particulier comme tel (tout changement particulier, nécessité par sa cause), n'est que problématique quand on l'énonce d'une manière générale; parce que la cause qui s'est présentée ne concernait que le cas particulier, et que le jugement apodictique, toujours hypothétique, n'énonce jamais que des lois générales, et non directement des cas particuliers. Tout cela a sa raison d'être en ceci que le possibile n'existe que dans le domaine de la réflexion et pour la raison, tandis que le réel existe dans le domaine de l'intuition et pour l'entendement; le nécessaire, pour les deux. A proprement dire, la différence entre le nécessaire, le réel et le possible n'existe même que *in abstracto* et comme concept, tandis que dans le monde réel ils se confondent en un seul. Tout ce qui arrive, arrive *nécessairement*; car toutes choses proviennent de causes, qui à leur tour ont leurs causes; de manière que tous les évènements du monde, grands ou petits, forment un étroit enchaînement de choses arrivant nécessairement. D'après cela tout ce qui existe *réellement* existe *nécessairement*, et dans le monde intuitif il n'y a pas de différence entre la réalité et la nécessité, ni entre la réalité et la possibilité: car ce qui n'est pas arrivé, c'est-à-dire ce qui n'est pas devenu effectif *(„wirklick geworden")*, n'était pas non

plus possible, parce que les causes elles-mêmes, sans lesquelles cela ne pouvait pas arriver, ne se sont pas produites, et ne pouvaient pas se produire dans le grand enchaînement des causes; c'était donc une impossibilité. Tout événement est, par conséquent, soit nécessaire, soit impossible. Tout cela n'est vrai que pour le monde empiriquement réel, c'est-à-dire pour l'ensemble des choses particulières, donc pour la chose individuelle en tant qu'individuelle. Si, par contre, nous considérons par la raison les choses en général, si nous les concevons in abstracto, nécessité, réalité et possibilité se séparent de nouveau: nous reconnaissons alors pour possible en général tout ce qui s'accorde avec les lois a priori propres à notre intellect: tout ce qui correspond aux lois naturelles empiriques, nous le reconnaissons pour possible dans ce monde, quand même cela ne serait jamais arrivé effectivement; nous distinguons donc nettement le possible de l'actuellement existant. L'actuel, en soi, est il est vrai toujours nécessaire, mais il n'est saisi en cette qualité que lorsqu'on en connaît la cause: si la cause est inconnue, cela est et s'appelle le contingent. Cette considération nous donne aussi la clé de cette *contentio* περι δυνατων entre le Mégarien Diodore et Chrysippe le stoïcien, rapportée par Cicéron dans le livre „de fato"; Diodore dit: „Il n'y a que ce qui arrive effectivement qui ait été possible: et toute chose réelle est en même temps nécessaire". — Chrysippe dit à l'inverse: „Il y a bien des choses possibles qui n'arrivent jamais: car il n'y a que le nécessaire qui devienne possible." — Voici comment nous pouvons nous expliquer cela. La réalité est la conclusion d'un syllogisme dont les prémisses sont fournies par la possibilité. Mais la majeure ne suffit pas, il faut aussi la mineure: la pleine

possibilité n'est donnée que par leur ensemble. En effet, la majeure donne, in abstracto, une possibilité générale et simplement théorique: mais une semblable possibilité ne rend encore rien possible, c'est-à-dire capable de devenir réel. Il faut encore pour cela la mineure, qui donne la possibilité au cas singulier en le rattachant à la règle. Il devient par là immédiatement réel. P. ex.:

Majeure: Toutes les maisons (donc la mienne aussi) peuvent être consumées par l'incendie.

Mineure: Ma maison est en feu.

Conclusion: Ma maison se consume par l'incendie. Car toute proposition générale, donc toute majeure, ne détermine les objets quant à leur réalité que sous condition préalable, par conséquent hypothétiquement: p. ex. la destruction par l'incendie a pour condition que l'objet prenne feu. Cette condition est affirmée dans la mineure. C'est toujours la majeure qui charge la pièce de canon; mais ce n'est qu'après que la mineure a appliqué la mèche que part le coup, la conclusion. Cela s'applique sans exception à tous les rapports de possibilité à réalité. Comme la conclusion, qui énonce l'existence réelle, résulte toujours nécessairement; il s'ensuit que tout ce qui est réel est aussi nécessaire; c'est ce que l'on peut déjà comprendre par ce fait qu'être nécessaire signifie être la conséquence d'un principe donné: pour le réel ce principe est une cause: donc tout ce qui est réel est nécessaire. D'après cela nous voyons ici les concepts du possible, du réel et du nécessaire coïncider, et non seulement ce dernier présupposer le premier, mais l'inverse également. Ce qui les maintient distincts, c'est que notre intellect est limité par la forme du temps: car le temps est l'intermédiaire qui mène de la possibilité

à la réalité. Nous pouvons pleinement saisir la nécessité des faits particuliers par la connaissance de toutes leurs causes: mais la rencontre de toutes ces causes, différentes et indépendantes les unes des autres, paraît à nos yeux être *accidentelle*; cette indépendance réciproque des causes est même ce qui donne naissance au concept de *contingence*. Mais comme elles ont été chacune la conséquence nécessaire de leur propre cause, dont la chaîne n'a pas de commencement, nous voyons que la contingence est un phénomène purement subjectif, né de l'horizon borné de notre entendement, et tout aussi subjectif que l'horizon visuel où le ciel touche la terre.

Puisque nécessité est synonyme de conséquence d'une raison donnée, elle doit se montrer différente pour chacune des modalités du principe de raison, et avoir aussi son opposé de possibilité et d'impossibillté; cet opposé résulte toujours uniquement d'une considération abstraite appliquée par la raison à l'objet. Aussi en regard des quatre espèces de nécessités mentionnées ci-dessus, trouvons-nous un nombre égal d'impossibilités: savoir, physique, logique, mathématique et pratique. Nous devons observer encore, que lorsqu'on se maintient entièrement dans le domaine des notions abstraites, la possibilité affecte toujours le concept le plus général, et la nécessité, le plus restreint: p. ex. „un animal *peut* être un oiseau, un poisson, un amphibie, etc." — „un rossignol *est nécessairement* un oiseau; celui-ci, un animal; celui-ci, un organisme; celui-ci, un corps." — Cela résulte à vrai dire de ce que la nécessité logique, dont le syllogisme est l'expression, procède toujours du général au particulier, et jamais à l'inverse. — Par contre, dans la nature intuitive (les représentations de la première classe)

tout est nécessaire, en vertu de la loi de causalité: la réflexion seule, quand elle vient s'ajouter à l'intuition, peut concevoir en même temps la contingence d'un objet, en le comparant avec ce qui n'est pas sa cause, et aussi sa réalité pure et simple, en faisant abstraction de toute connexion causale: ce n'est que pour cette classe de représentations que le concept de *réalité* existe effectivement, ainsi que l'indique déjà l'étymologie du concept de causalité. — Dans la troisième classe de représentations, celles de l'intuition purement mathématique, tout est nécessaire tant que l'on reste complètement sur son terrain: ici aussi il n'y a de possibilité que par rapport aux concepts de la réflexion: p. ex. „un triangle *peut* être rectangle, obtusangle ou équiangle; mais il *doit* avoir trois angles qui équivalent à deux droits". L'on n'arrive donc ici au *possible* qu'en passant de l'intuitif à l'abstrait.

Après cet exposé, dans lequel j'ai supposé que le lecteur se rappelait tout ce que j'ai dit dans ma dissertation sur le principe de raison, ainsi que dans le premier livre du présent ouvrage *), il ne lui reste plus de doute, je l'espère, sur les véritables et très-diverses origines de ces formes des jugements exposées dans la table de Kant, pas plus que sur l'hypothèse inadmissible et radicalement fausse des douze fonctions spéciales de l'entendement destinées à expliquer ces formes. Il y a quelques observations spéciales, faciles à faire qui indiquent déjà suffisamment à elles seules de quelle nature est cette hypothèse. Ainsi, p. ex., il faut un grand amour de la symétrie et beaucoup de confiance dans la conduite d'un semblable guide, pour

*) Le Monde comme V. et comme R.

supposer que les jugements affirmatif, catégorique et assertoire sont trois choses tellement différentes, qu'ils autorisent à admettre pour chacun d'eux une fonction spéciale de l'entendement.

Kant a trahi lui-même la conscience qu'il a de l'inanité de sa théorie des catégories, en supprimant dans la seconde édition plusieurs longs passages du troisième chapitre de l'analyse des principes *(phaenomena et noumena)* contenus dans la première édition (tels que, entre autres, p. 241, 242, 244—246, 248—253), qui montrent trop ouvertement la faiblesse de cette théorie. C'est ainsi, p. ex., qu'il y dit, p. 241, qu'il n'a pas défini les différentes catégories, parce qu'il n'aurait pas pu le faire, même s'il l'avait voulu, vu qu'elles ne sont susceptibles d'aucune définition; — mais en disant cela il oubliait avoir dit à la p. 82 (T. I, 106) de la même première édition: „Je me dispense à dessein de donner la définition des catégories, bien que je la possède.“ Ce qu'il disait là n'était donc, — sit venia verbo, — que paroles en l'air. Pourtant il a conservé ce dernier passage. Tous les autres passages, qu'il a prudemment omis plus tard, trahissent donc bien qu'on ne peut se faire une idée claire des catégories, et que toute cette théorie pèche par la base.

C'est cette table des catégories qui doit donc être le fil conducteur, pour toute recherche métaphysique, et même scientifique. (Prolegomena, § 39). Et en effet, elle n'est pas seulement la base de toute la philosophie Kantienne, et le type d'après lequel en est établie la marche symétrique, comme je l'ai déjà montré dans les pages précédentes; elle est encore devenue un vrai lit de Procuste, où Kant fait rentrer de force tous les sujets qu'il étudie, et cela

par des procédés arbitraires que je vais maintenant examiner de plus près. Mais alors que ne doivent pas avoir commis en ce genre les „*imitatores*, *servum pecus*“! On l'a vu. Cet arbitraire consiste en ce qu'on met de côté et qu'on oublie la signification des mots qui désignent les titres, les formes des jugements et celles des catégories, pour s'en tenir uniquement à ces mots eux-mêmes. Ceux-ci sont empruntés en partie à Aristote, Analyt. priora, I, 23 (περι ποιοτητος και ποσοτητος των του συλλογισμου ὁρων: *de qualitate et quantitate terminorum syllogismi)*, mais ils ont été choisis arbitrairement, car la compréhension des concepts eût pu être désignée mieux et autrement que par le mot de „*quantité*“, quoiqu'il convienne encore plus exactement à son objet que les autres titres des catégories. Le mot *qualité*, tout le premier, n'a évidemment été admis que par l'habitude qu'on a d'opposer qualité à quantité: car certainement pour désigner affirmation et négation, *qualité* est assez arbitrairement choisi. Après quoi Kant, dans chaque considération à laquelle il se livre, fait rentrer sous ces titres des catégories toute quantité de temps et d'espace, et toute qualité possible des choses, physique, morale, etc., bien que entre ces choses et les intitulés de ces formes du jugement et de la pensée, il n'y ait absolument rien de commun que cet intitulé fortuit et arbitraire. Il faut se rappeler toute la considération due pour le reste à Kant, pour ne pas manifester durement la réprobation qu'inspire un pareil procédé. — Le prochain exemple nous est fourni de suite par la table purement physiologique des principes élémentaires généraux de la science naturelle. Que peut-il, au nom du ciel, y avoir de commun entre la quantité des jugements et le fait que toute perception intuitive a une

grandeur extensive? Qu'a donc encore de commun la qualité des jugements avec le fait que toute sensation a un degré? — La grandeur extensive des intuitions repose sur ce que l'espace est la forme de notre perception extérieure, tandis que le degré d'une sensation n'est qu'une perception empirique et de plus toute subjective, puisée dans l'examen de la constitutien de nos organes sensoriels. — En outre, dans la table qui établit le fondement de la psychologie rationnelle (Critique de la raison pure, p. 344, V. 402, T. II. 52), sous la rubrique de la qualité il inscrit la *simplicité* de l'âme: or c'est là une propriété quantitative, et elle n'a aucun rapport avec l'affirmation ou la négation dans le jugement. Mais il fallait que la quantité fût représentée par *l'unité* de l'âme, quoique cette unité soit déjà comprise dans la simplicité. Puis vient la modalité, qu'il introduit de force et d'une façon ridicule: l'âme est en rapport, dit-il, avec les objets possibles; or un rapport appartient à la *relation* et dans celle-ci la place est prise par la *substance*. Après cela, ce sont les quatre idées cosmologiques, formant la matière des antinomies, qu'il rapporte aux titres des catégories; j'en parlerai en détail plus bas, quand j'examinerai les antinomies. Nous trouvons d'autres exemples plus frappants encore, si possible, dans la table des *catégories de la liberté!* („Critique de la raison pratique"); — ensuite dans le premier livre de la „Critique du jugement", où il passe en revue le jugement du goût dans l'ordre des quatre titres des catégories; enfin, dans les éléments métaphysiques premiers de la science naturelle, qui sont entièrement taillés sur le patron de la table des catégories, ce qui a plus que tout donné naissance aux éléments faux qui se sont introduits ça et là parmi les vérités et



les mérites de cet éminent ouvrage. L'on n'a qu'à voir la fin du premier chapitre, où il prétend que l'unité, la pluralité, la totalité des directions des lignes correspondent aux catégories respectives ainsi dénommées en raison de la quantité des jugements.

Le principe de la *permanence de la substance* est déduit de la catégorie de la subsistance et de l'inhérence *). Mais la connaissance de celles-ci ne nous vient que par la forme des jugements catégoriques, c'est-à-dire par l'union de deux concepts en qualité de sujet et de prédicat. Aussi quelle violence n'a-t-il pas fallu exercer pour rendre ce grand principe métaphysique dépendant d'une simple et pure forme logique! Seulement, cela n'a été fait que pour la forme et pour la symétrie. La preuve que Kant donne de ce principe met complètement de côté sa prétendue origine de l'entendement et de la catégorie, et est puisée dans la pure intuition du temps. Mais cette preuve elle-même est fausse. Il est faux que dans le temps seul il y ait une *simultanéité* et une *durée*: ces représentations ne naissent que de l'union de l'*espace* avec le temps, ainsi que je l'ai montré dans ma dissertation sur le principe de raison, § 18, et avec plus de développement dans le § 4 du présent écrit **): le lecteur, pour comprendre ce qui va suivre, doit se rappeler ces deux exposés. Il est faux qu'en regard de tous les changements le temps seul *reste fixe*; c'est lui au

---

*) Le texte allemand de Kant porte: Inhärenz und Subsistenz *(substantia et accidens)*, que Tissot traduit par „inhérence et substance".

Note du traducteur.

**) Voir le Monde comme V. et comme R.

contraire qui s'écoule: un temps immobile est une contradiction. La démonstration de Kant manque entièrement de solidité, quels que soient les sophismes dont il a cherché à l'appuyer, et qui l'ont fait tomber en flagrante contradiction avec lui-même. En effet, il commence par établir faussement *) que la simultanéité est un mode du temps; puis **) il dit avec toute raison : „La *simultanéité* n'est pas un mode du temps, dont les parties n'existent jamais ensemble, mais successivement.“ — En fait, dans la simultanéité, l'espace est impliqué tout aussi bien que le temps. Car, si deux choses sont simultanées sans être une seule chose, alors elles diffèrent par l'espace; si deux états *d'une seule* chose existent à la fois (p. ex. l'incandescence et la chaleur du fer), ce sont alors deux actions simultanées d'un seul objet, et supposent la matière laquelle suppose l'espace. A la rigueur, exister simultanément est une détermination négative, qui exprime seulement que deux objets, ou deux états, ne diffèrent pas par le temps, et que leur différence doit donc être cherchée ailleurs. — Il est certain que notre connaissance de la permanence de la substance, c'est-à-dire de la matière, doit être basée sur une compréhension a priori, puisqu'elle est placée hors de tout doute et qu'elle ne peut donc avoir été puisée dans l'expérience. Moi, je la déduis de ce que la loi de causalité, principe de tout *devenir* et de tout *finir*, qui nous est connue a priori, ne concerne essentiellement que les *changements*, c'est-à-dire les *états* succesifs de la matière; elle se borne donc à la forme laissant la *matière* intacte, et celle-ci, n'étant donc sujette ni à *devenir* ni à *finir*, reste dans notre con-

*) p. 177; V. 219; T. I, 200. — **) p. 183; V. 226; T. I, 208.

science comme la base, qui a toujours existé et existera éternellement, de toutes les choses. J'ai donné dans la premier livre, § 4,*) une démonstration de la permanence de la substance, plus profondément établie et puisée dans l'analyse de notre représentation intuitive du monde empirique en général: j'ai exposé là que l'essence de la *matière* consiste dans la complète *union de l'espace et du temps*, union qui n'est possible que par la représentation de la causalité et qui n'existe donc que pour l'entendement, car celui-ci n'est que le corrélatif subjectif de la causalité; aussi ne connaissons-nous jamais la matière autrement qu'active, c'est-à-dire tout causalité; pour elle, être et agir sont identiques et c'est ce que montre déjà le mot *réalité* **). Union intime de l'espace et du temps, — c'est-à-dire causalité, matière, réalité, — ne font donc qu'un et leur corrélatif subjectif c'est l'entendement. La matière doit porter en elle les propriétés contradictoires des deux facteurs dont elle est issue, et c'est la représentation de la causalité qui efface leur antagonisme et rend leur coexistence concevable à l'entendement; c'est par l'entendement et pour l'entendement seul que la matière existe; il a pour faculté unique de reconnaître les causes et les effets: c'est donc pour lui que la matière unit la fuite incessante du temps, se manifestant par le changement des accidents, à la rigide immobilité de l'espace, se montrant comme permanence de la substance. Car si la substance passait comme les accidents, le phénomène serait entièrement soustrait à l'espace et n'appartiendrait plus qu'au temps: le monde de l'expé-

*) Du M. c. V. et c. R.

**) „Wirklichkeit“, de „*wirken*“, agir.

rience se trouverait dissous, par anéantissement de la matière, par annihilation. — C'est donc de la fonction que *l'espace* a dans la matière, c'est-à-dire dans tous les phénomènes de la réalité, fonction opposée et faisant contre-partie à celle du temps, puisque, en soi et séparé de la matière, l'espace ne connaît pas de changement, — c'est de cette participation de l'espace, dis-je, qu'il fallait déduire, et c'est par elle qu'il fallait expliquer, le principe de la permanence de la substance, principe reconnu universellement a priori, et non par le temps seul, auquel dans ce but Kant prête, contre toute raison, une fixité de son invention.

Kant donne ensuite une démonstration de l'a-priorité et de la nécessité de la loi causale, basée sur la simple succession des événements : j'ai montré dans ma dissertat-on sur le principe de raison, § 23, combien cela est faux; je n'ai donc plus à y revenir *). Il en est de même de sa démonstration de la réciprocité; quelques pages plus haut j'ai montré que la notion même de réciprocité est fausse. Kant expose ensuite les principes de la modalité, sur laquelle j'ai dit aussi tout ce qu'il y avait à dire.

J'aurais encore bien des détails à réfuter dans le reste de l'Analytique transcendantale; mais je crains de fatiguer la patience du lecteur et j'en abandonne le soin à ses propres méditations. Dans tonte la Critique de la raison pure cependant, on voit réapparaître toujours cette grande et fondamentale faute de Kant,

*) On peut rapprocher ma réfutation de la démonstration de Kant des attaques antérieures dont elle a été l'objet de la part de *Feder* „Über Zeit, Raum und Kausalität“, § 28; et de G. E. *Schulze*, „Kritik der theoretischen Philosophie“, vol. II, p. 422—442.

Note de Schopenhauer.

que j'ai censurée longuement plus haut, savoir la complète confusion de la connaissance abstraite, discursive, avec l'intuition. C'est elle qui projette une obscurité constante sur toute la théorie de la cognition chez Kant, et ne permet jamais au lecteur de savoir bien au juste de quoi il s'agit chaque fois; à ce point qu'au lieu de comprendre, il ne peut que conjecturer, essayant d'appliquer chaque passage qu'il rencontre tour à tour à la pensée et à l'intuition, et maintenu ainsi dans une incertitude perpétuelle. Ce manque incroyable de réflexion sur la nature de la représentation intuitive et de l'abstraction entraîne Kant, comme je vais tout à l'heure le montrer tout au long, à établir une thèse monstrueuse: dans le chapitre „De la distinction de tous les objets en phénomènes et noumènes" il affirme que sans la pensée, donc sans notions abstraites, il n'y a pas de connaissance des objets, et que l'intuition, n'étant pas un acte de la pensée, n'est pas non plus un mode de connaissance, et, en général, qu'elle n'est rien qu'une simple affection de la sensibilité, une pure sensation! Il va jusqu'à soutenir que l'intuition, sans concept, est absolument vide, mais que le concept, sans intuition, ne cesse pas néanmoins d'être quelque chose *). Or ceci est directement l'opposé de la vérité: car ce sont précisément les concepts qui reçoivent toute leur signification, tout leur contenu, uniquement de leur rapport avec les représentations intuitives d'où ils sont abstraits, en supprimant par élimination tout ce qui n'est pas essentiel; dès qu'on leur retire cette base intuitive, ils sont vides et nuls. Les intuitions, au contraire, ont par elles-mêmes une signification

*) p. 253; V, 309; T. I, 281.

immédiate et considérable (ne savons-nous pas qu'elles sont l'objectivation de la chose en soi?): elles se représentent elles-mêmes, elles s'expriment d'elles-mêmes, elles n'ont pas, comme les concepts, un simple contenu d'emprunt. Car le principe de raison ne les gouverne que comme loi de causalité, et en cette qualité il leur fixe seulement une place dans le temps et dans l'espace; mais il ne détermine pas leur contenu et leur valeur, comme il le fait pour les concepts sous sa forme de principe de connaissance. Il semble du reste qu'ici précisément Kant ne visait pas réellement à distinguer la représentation intuitive de la représentation abstraite: il reproche à Leibnitz et à Locke d'avoir tout ramené, le premier à la représentation abstraite, le second à l'intuition. Mais malgré cela il n'arrive pas à faire lui-même la distinction: et bien que Locke et Leibnitz aient réellement commis les fautes signalées par lui, Kant à son tour se rend coupable d'une troisième faute, qui embrasse les deux autres, savoir celle d'avoir à ce point mélangé l'intuitif et l'abstrait, qu'il en est né un monstre hybride, un être qui n'en est pas un, dont on ne peut se faire aucune représentation claire, et qui par suite n'a pu que troubler et égarer l'esprit de ses disciples, et les porter à se quereller.

En fait, nulle part la pensée ne se sépare de l'intuition aussi nettement que dans le chapitre en question „De la distinction de tous les objets en phénomènes et en noumènes“: seulement la manière dont il les distingue est ici fondamentalement fausse. En effet, voici comment il s'exprime *): „Si d'une connaissance empirique je retranche toute pensée (par les

*) p. 253; V. 309; T. I, 281.

catégories), il ne reste plus aucune connaissance d'un objet: car on ne peut rien penser par la simple intuition, et de ce qu'il existe en moi cette affection de la sensibilité, il ne s'établit aucune relation entre de semblables représentations et un objet quelconque.“ Cette phrase renferme pour ainsi dire toutes les erreurs de Kant, réunies dans un même panier, car elle montre qu'il a faussement saisi le rapport entre sensation, perception et pensée, qu'il identifie la perception, dont la forme est bien positivement l'espace et même sous ses trois dimensions, avec la simple sensation subjective dans les organes des sens, et qu'il n'admet pas que la connaissance d'un objet vienne s'y joindre, avant l'intervention de la pensée, qui est bien distincte de la perception. Moi, je dis au contraire : Les choses sont avant tout objets de l'intuition, non de la pensée, et toute connaissance d'une *chose* est primitivement et en elle-même une perception intuitive: celle-ci n'est nullement une simple sensation, car l'entendement s'y montre déjà actif. La *pensée* qui vient s'y ajouter chez l'homme, à l'exclusion des animaux, n'est qu'une abstraction de la perception intuitive; elle ne procure pas de connaissance totalement neuve, et ne fournit pas d'objet qui n'ait pas existé auparavant; elle ne fait que changer la forme de la connaissance acquise au moyen de la perception, pour en faire une connaissance abstraite sous forme de concept; dans ce processus la connaissance perd la propriété d'être perçue intuitivement, mais en revanche elle y gagne de pouvoir se combiner avec d'autres connaissances, ce qui étend indéfiniment le champ de son emploi. Par contre, la *substance* de la pensée n'est pas autre que notre perception même: ce n'est pas quelque chose qui, n'existant pas dans

l'intuition, y serait introduit par la pensée : aussi la substance de tout ce qui se rencontre dans la pensée doit-elle pouvoir être retrouvée dans notre intuition, sans quoi c'est une pensée vide. Bien que cette substance soit considérablement remaniée et transformée par la pensée, elle doit néanmoins pouvoir être reconstituée, et la pensée doit pouvoir y être ramenée; — comme on peut toujours réduire un morceau d'or de ses dissolutions, oxydations, sublimations et alliages, et le retrouver chimiquement pur et sans déchet. Cela ne pourrait pas se faire si la pensée elle-même ajoutait quelque élément à l'objet, et à plus forte raison, si elle fournissait l'élément principal.

Tout le long chapitre suivant, qui traite de l'amphibolie, n'est qu'une critique de la philosophie de Leibnitz, et comme tel il est parfaitement exact dans son ensemble, quoique toute la coupe en soit faite uniquement en vue de la symétrie architectonique, qui sert ici également de fil conducteur. C'est ainsi que pour amener une analogie avec l'Organum d'Aristote, il établit une Topique transcendantale, qui consiste en ce qu'il faut méditer chaque concept à quatre points de vue, avant de pouvoir décider à quelle faculté de connaissance il appartient. Mais ces quatre côtés sont choisis entièrement à volonté, et l'on pourrait du même droit en ajouter encore dix autres: mais comme ce nombre correspond aux titres des catégories, il a réparti, tant bien que mal, les théories principales de Leibnitz entre ces quatre titres. Dans cette critique, Kant caractérise aussi comme étant en quelque sorte des erreurs naturelles de la raison, ce qui n'était que des fausses abstractions de Leibnitz, lequel, au lieu de s'instruire aux leçons des grands philosophes, ses contemporains, Spinoza et

Locke, préférait éxposer ses propres et étranges inventions. A la fin du chapitre „de l'amphibolie de la réflexion“ il dit qu'il se pourrait qu'il existât une perception intuitive toute différente de la nôtre, mais à laquelle nos catégories seraient pourtant applicables; les objets de cette perception supposée seraient les *noumènes*, c'est-à-dire des choses que nous ne pouvons que *penser*; mais comme une perception intuitive qui donnerait une signification à cette pensée manque, et même est tout a fait problématique, l'objet de cette pensée n'est lui aussi qu'une possibilité tout à fait incertaine. J'ai montré, par les passages cités ci-dessus, que Kant, en pleine contradiction avec lui-même, présente les catégories tantôt comme la condition de la représentation intuitive, tantôt comme la fonction de la simple pensée abstraite. Ici nous les voyons paraître exclusivement en cette dernière qualité, et il a tout l'air de ne vouloir leur accorder que la pensée discursive. Mais si c'est là sa véritable opinion, il aurait nécessairement dû, au commencement de la Logique transcendantale, avant de spécifier si minutieusement les différentes fonctions de la pensée, caractériser la pensée en général, la distinguer par conséquent de l'intuition, et montrer quelle est la connaissance que fournit la simple perception intuitive et quelle connaissance nouvelle s'y ajoute par l'acte de penser. On aurait su alors de quoi il veut proprement parler, ou plutôt, il aurait alors parlé tout autrement; il aurait d'abord traité de l'intuition, puis ensuite de la pensée; tandis que maintenant ce dont il s'occupe est toujours quelque chose d'intermédiaire, une impossibilité. Il ne se trouverait pas alors non plus cette grande lacune entre l'Esthétique transcendantale et la Logique transcendantale, où, après avoir

exposé la simple forme de l'intuition, il se contente pour ce qui en concerne le fond, c'est-à-dire l'ensemble de la perception empirique, de dire qu'„*elle est donnée*“, sans se demander comment elle s'opère, *si c'est avec ou sans l'entendement:* loin de là, il saute d'un bond à la pensée abstraite, et non pas même à la pensée en général, mais de prime saut à certaines formes de pensée; enfin il ne dit pas un mot de ce que c'est que la pensée, les concepts; pas un mot du rapport de l'abstrait et du discursif avec le concret et l'intuitif, de la différence entre la connaissance de l'homme et celle de l'animal, pas un mot sur ce que c'est que la raison.

Or c'est précisément cette différence entre la connaissance intuitive, différence entièrement perdue de vue par Kant, que les anciens philosophes désignaient par, „*φαινομενα*“ et „*νοουμενα*“ *), et dont le contraste et l'incommensurabilité leur ont donné tant de besogne, dans les philosophèmes des Eléates, dans la théorie des Idées de Platon, dans la dialectique des Mégariens, et plus tard, chez les scolastiques, dans la dispute du nominalisme et du réalisme, dont le germe, appelé à se développer plus tard, était déjà contenu dans les directions d'esprit opposées de Platon et d'Aristote. Mais Kant, qui avait d'une manière impardonnable négligé le fond de la question pour la désignation de laquelle les anciens avaient déjà arrêté les mots de *φαινομενα* et *νοουμενα*, s'empare de ces expressions et, comme si elles n'avaient encore jamais

*) Voir Sext. Empir. Pyrrhon. hypotyp., Lib. I, c. 13, *νοουμενα φαινομενοις αντετιθη Αναξαγορας*, (intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras).

Note de Schopenhauer.

servi, s'en sert pour désigner ses choses en soi et ses phénomènes.

Puisque j'ai dû rejeter la théorie des catégories de Kant, exactement comme lui-même rejeta celle d'Aristote, je veux à mon tour suggérer une troisième voie pour arriver au but qu'ils avaient en vue. Ce que tous deux cherchaient par ce qu'ils appelaient des catégories, c'était certainement les concepts les plus généraux, dans lesquels on pût faire rentrer toutes les choses, quelque hétérogènes qu'elles soient, et par lesquels conséquemment on penserait en dernière analyse tout ce qui existe. C'est pourquoi Kant les concevait comme les *formes* de toute pensée.

La grammaire est à la logique ce que le vêtement est au corps. Par conséquent, ces concepts primordiaux, basse fondamentale de la raison, canevas de toute pensée particulière, sans l'emploi desquels l'opération de la pensée ne peut s'effectuer, ne faut-il pas les chercher en définitive parmi ces concepts qui vu leur excessive généralité (transcendantalité) ne sont plus exprimés par des mots isolés, mais par des classes entières de mots, puisque pour chaque mot on ne peut pas ne pas penser en même temps un de ces concepts, ce qui fait aussi que ce n'est pas dans le dictionnaire, mais dans la grammaire, qu'il faut chercher leur explication ? Ne serait-ce pas après tout ces différences de concepts en vertu desquelles le mot qui les exprime est un substantif, un adjectif, un verbe, un adverbe, un pronom, une préposition, ou toute autre particule ; bref, ne serait-ce pas *les parties du discours ?* Car celles-ci désignent incontestablement les formes que toute pensée revêt de prime abord et

dans lesquelles elle se meut directement : aussi sont-elles les formes essentielles du langage, les éléments constitutifs et fondamentaux de chaque langue, tellement que nous ne pouvons nous représenter une langue qui ne se composerait pas au moins de substantifs, d'adjectifs et de verbes. Sous ces formes fondamentales de la pensée viendraient se ranger ensuite celles qu'indiquent les flexions des premières, donc celles exprimées par la déclinaison et la conjugaison : et en cela il importe peu, quant à l'essentiel, si elles sont exprimées à l'aide de l'article et du pronom, ou sans leur secours. Mais examinons la chose de plus près, et posons de nouveau la question : quelles sont les formes de la pensée ?

1). La pensée se compose entièrement de jugements : ceux-ci sont les fils de tout son tissu. Car sans un verbe la pensée ne peut pas se mouvoir, et dès que nous employons un verbe, nous jugeons.

2). Tout jugement consiste à reconnaître le rapport entre le sujet et l'attribut, qu'il sépare ou unit plus ou moins. Il les unit soit en reconnaissant leur identité réelle, ce qui ne peut arriver que pour les notions convertibles ; soit en reconnaissant que l'un est toujours pensé quand on pense l'autre, mais non à l'inverse : — c'est ce qui arrive dans la proposition affirmative générale ; soit en reconnaissant que l'un est quelque fois pensé dans l'autre, c'est le cas de la proposition affirmative particulière. Les propositions négatives suivent la marche inverse. Dans tout jugement nous devons trouver par conséquent un sujet, un attribut et une copule, cette dernière affirmative ou négative ; mais chacun de ces éléments n'est pas toujours désigné par un mot propre, quoique ce soit le cas le plus ordinaire. Souvent un seul mot désigne

l'attribut et la copule; exemple: „*Caius vieillit*"; parfois il exprime les trois choses; exemple: „*Concurritur*", c'est-à-dire: les armées sont aux prises. Il ressort de là que les formes de la pensée ne peuvent pas se trouver directement et immédiatement dans les mots, ni même dans les parties du discours, puisque le même jugement peut dans les différentes langues, parfois aussi dans la même langue, être exprimé par des mots différents et même par des parties différentes du discours, bien que la pensée et, par suite, sa forme aussi, restent les mêmes: car la pensée ne pourrait pas rester la même dès que la forme du penser se serait modifiée. Mais rien n'empêche que la construction grammaticale ne varie, pendant que la pensée et sa forme restent les mêmes: car la construction n'est que le vêtement extérieur de la pensée; cette dernière au contraire est inséparable de sa propre forme. Par conséquent, la grammaire n'explique que le vêtement des formes de la pensée. Les parties du discours trouvent donc leur origine dans ces formes primitives de la pensée qui sont indépendantes de toute langue, et leur destination est d'exprimer ces formes avec toutes leurs modifications. Elles sont leur instrument, leur vêtement, qui doit s'adapter assez justement à elles pour que sous le costume on puisse reconnaître le corps.

3). Ces formes réelles, immuables et primordiales de la pensée sont incontestablement celles de la *table logique des jugements* de Kant; avec la réserve que celle-ci contient des fausses fenêtres, établies dans l'interêt de la symétrie et de la table des catégories, et qui doivent toutes disparaître; l'ordre aussi en est faux. Il faudrait les disposer comme suit:

a) *Qualité:* affirmation ou négation, c'est-à-dire

union ou séparation des concepts: deux formes. Elle dépende de la copule.

b) *Quantité:* le concept du sujet est pris en entier, ou en partie: totalité ou pluralité. Les sujets individuels rentrent dans la totalité: „Socrate" signifie „tous les Socrate". Donc, deux formes seulement. Elle dépend du sujet.

c) *Modalité:* elle a en fait trois formes. Elle détermine la qualité comme étant nécessaire, réelle, ou contingente. Par conséquent elle dépend également de la copule.

Les trois formes précédentes dérivent des lois logiques de contradiction et d'identité. Mais le principe de raison et celui de l'exclusion du tiers donnent naissance à la

d) *Relation:* Celle-ci n'intervient que lorsqu'on fait un jugement sur des jugements déjà énoncés, et ne consiste qu'à exprimer soit la dépendance de deux ou de plusieurs jugements les uns des autres, donc leur union, au moyen de la proposition *hypothétique;* soit leur exclusion réciproque, donc leur séparation, au moyen de la proposition *disjonctive.* Elle dépend de la copule, qui sépare ou unit ici les jugements déjà énoncés.

Les *parties du discours* et les formes gramaticales sont des modes d'expression des trois éléments qui constituent un jugement, savoir du sujet, de l'attribut et de la copule et de leurs différents rapports; elles expriment donc ces formes de la pensée énumérées ci-dessus ainsi que leurs déterminations précises et leurs modifications. Le substantif, l'adjectif et le verbe sont, on le voit, des éléments constitutifs essentiels pour toute langue, en général, et doivent exister dans chaque langue, en particulier. Cependant on

peut se représenter une langue, dans laquelle l'adjectif et le verbe seraient toujours fondus en un seul mot, comme ils le sont parfois dans toutes les langues. Pour le moment on peut dire : le substantif, l'article et le pronom sont destinés à exprimer le *sujet;*—l'adjectif, l'adverbe, la préposition, expriment l'*attribut;*— enfin ce qui exprime la *copule,* c'est le verbe ; mais ce dernier, sauf le verbe „*esse*", renferme déjà l'attribut. C'est la philosophie de la grammaire qui enseigne le mécanisme exact de l'expression des formes de la pensée, comme la logique enseigne à opérer avec ces formes elles-mêmes.

Observation. Pour prévenir toute erreur, et pour expliquer ce qui précède, je dois mentionner ie livre de S. *Stern* „Vorläufige Grundlage zur Sprachphilosophie", 1835, cemme un essai totalement manqué de construire les catégories au moyen des formes grammaticales. Il a entièrement confondu la pensée avec l'intuition, et, en conséquence, il a voulu déduire des formes grammaticales les prétendues catégories de l'intuition, au lieu de celles de la pensée, mettant ainsi les formes grammaticales en rapport direct avec la *perception intuitive.* Il commet l'immense erreur de croire que la *langue* est en rapport direct avec l'*intuition*, tandis que, immédiatement, elle ne se rapporte qu'à là pensée comme telle, aux notions abstraites, et ensuite seulement, par le moyen de ces dernières, à l'intuition, avec laquelle ces notions ont dès lors un rapport qui amène un changement total de forme. Ce qui existe dans l'intuition, et par suite aussi les rapports qui naissent du temps et de l'espace, tout cela évidemment est matière pour la pensée : et il doit y avoir des formes de langage pour l'exprimer, toutefois *in abstracto* seulement, comme concept. La ma-

tière première de la pensée, ce sont toujours des concepts, et les formes logiques se rapportent à ceux-ci, mais jamais *directement* à l'intuition. La perception intuitive détermine la vérité matérielle des propositions, jamais leur vérite formelle, qui n'est régie que par les règles de la logique.

Je reviens maintenant à la philosophie Kantienne, et j'arrive à la *Dialectique transcendantale*. Kant l'ouvre par l'explication de la *raison*, qui est appelée maintenant à jouer le rôle principal, car jusqu'ici il n'y avait en scène que la sensibilité et l'entendement. Parmi ses différentes définitions de la raison. j'ai déjà parlé plus haut de celle qu'il en donne ici, en disant qu'elle est „*la faculté des principes*“. Il nous apprend maintenant que toutes les connaissances a priori qu'il avait considérées jusque là, et qui rendent possible la mathématique pure ainsi que la science naturelle pure, fournissent des *règles*, mais pas de *principes*, vu qu'elles naissent de l'intuition et des formes de la connaissance, et non de *concepts* purs, ceci étant une condition indispensable pour s'appeler un *principe*. Un principe serait donc une connaissance *de concepts purs* sans cesser d'être *synthétique*. Or cela est absolnment impossible. De purs concepts il ne peut jamais résulter que des propositions *analytiques*. Pour unir des concepts synthétiquement et en même temps a priori, il faut que cette union soit amenée par un tiers intermédiaire, par une intuition pure de la possibilité formelle de l'expérience („reine Anschaung der formellen Möglichkeit der Erfahrung“), tout comme les jugements synthétiques a posteriori sont amenés par l'intuition empirique: par conséquent, une proposition synthéti-

que a priori ne peut jamais résulter de concepts purs. Mais, plus généralement parlant, nous ne connaissons rien a priori en dehors du principe de raison sous ses quatre formes, et il n'y a pas d'autres jugements synthétiques possibles a priori, que ceux qui résultent de ce qui fournit un contenu à ce principe.

Cependant Kant finit pour avancer un soi disant principe de la raison qui correspond à sa prétention ; mais c'est aussi l'*unique* qu'il présente et c'est de celui-là que découlent ensuite d'autres corollaires. C'est le principe qu'établit et explique Chr. Wolf dans sa „Cosmologia“ sect. 1, c. 2, § 93, et dans son „Ontologia“, § 178. De même qu'auparavant, dans le titre de l'Amphibolie, il avait pris de simples philosophèmes leibnitziens pour des erreurs naturelles et nécessaires de la raison et les avait critiqués à ce titre, de même il en fait autant pour les philosophèmes de Wolf. Kant obscurcit même ce principe rationnel par le vague, l'incertain et le morcelé de son exposition*) : mais, exprimé clairement, en voici le sens : „Quand un conditionné est donné, il faut qu'en même temps la totalité de ses conditions soit donnée, et par suite aussi l'*inconditionné*, par lequel seul la totalité devient complète. „On saisira bien exactement l'apparente vérité de ce principe, si l'on se représente les conditions et les conditionnés comme les anneaux d'une chaîne pendante, dont le bout supérieur n'est pas visible, et qui pourrait donc se continuer à l'infini : cependant comme la chaîne ne tombe pas, mais reste suspendue, il faut qu'en haut *un* anneau soit le premier, et se trouve fixé d'une manière quelconque. Ou plus brièvement : la raison voudrait avoir un point fixe pour y

*) p. 307, V. 361 ; T. II, 16 et p. 322 ; V. 379 ; T. II, 30.

arrêter la chaîne causale qui pousse à remonter indéfiniment; cela serait très commode pour elle. Mais laissons là les images, et examinons le principe en lui-même. Il est incontestablement synthétique, car du concept de la chose conditionnée il ne résulte analytiquement que le concept de la condition. Mais il n'a pas de vérité a priori, ni a posteriori non plus; le semblant de vérité qu'il a, il se la procure par surprise et par un procédé très fin que je veux dévoiler ici. Nous possédons directement et a priori les connaissances qu'exprime le principe de raison suffisante sous ses quatre formes. C'est à ces connaissances immédiates que les expressions abstraites du principe de raison sont déjà empruntées; elles sont donc médiates et leurs corollaires le sont encore davantage. J'ai déjà expliqué plus haut comment la connaissance *abstraite* confond souvent dans *une seule* forme, ou dans *un seul* concept, diverses notions *intuitives*, et cela si intimement qu'on ne peut plus les distinguer entre elles : aussi la connaissance abstraite est-elle à l'intuitive, ce que l'ombre est aux objets réels qu'elle reproduit en grand nombre dans un même contour qui les embrasse tous. Or c'est cette ombre dont se sert ce prétendu principe de la raison. Pour déduire à toute force du principe de raison suffisante l'Inconditionné, avec lequel il est en contradiction directe, il met adroitement de côté la connaissance directe, intuitive du contenu du principe de raison suffisante sous ses diverses formes, et ne se sert que des concepts abstraits, déduits de cette connaissance à laquelle ils empruntent toute leur valeur et toute leur signification, afin de pouvoir d'une manière ou d'une autre introduire clandestinement son Inconditionné dans la vaste sphère de ces concepts. C'est en la mettant sous forme dialectique, que cette

manière de procéder devient bien claire; p. ex. sous la forme suivante: „Quand le conditionné existe, il faut aussi que sa condition soit donnée, et qu'elle soit donnée entière, donc complète; donc la totalité des conditions doit être donnée; par conséquent, si elles forment une série, il faut que toute la série soit donnée; par conséquent son premier commencement aussi, donc l'Inconditionné.“ — Dès l'abord il est déjà faux que les conditions d'un conditionné forment série en tant que conditions. Au contraire, pour chaque conditionné la totalité de ses conditions est contenue dans sa *raison la plus prochaine*, dans celle dont il résulte immédiatement et qui par là même devient sa *raison suffisante*. Tel est le cas, p. ex., pour les différentes déterminations d'un état qui est une cause: elles doivent être toutes réunies pour que l'effet se produise. Quant à la série, p. ex. la chaîne des causes, elle ne résulte que de ce que nous considérons de nouveau comme conditionné ce qui tout à l'heure était condition: mais en ce cas toute l'opération recommence à nouveau, et le principe de raison suffisante intervient derechef avec toutes ses exigences. Mais jamais il ne peut y avoir pour un conditionné une série successive proprement dite de conditions, qui existerait purement comme série et comme conditionnant le conditionné final: c'est toujours une série alternative de conditionnés et de conditions; mais à chaque terme parcouru la chaîne est interrompue et l'exigence du principe de raison suffisante se trouve satisfaite; elle reprend son action par la transformation de la condition en conditionné. Ainsi donc le principe de raison *suffisante* réclame uniquement que la *condition prochaine*, mais non une *série* de conditions, soit donnée en totalité. C'est précisément ce concept de la tota-

lité de la condition qui laisse indéterminée la question de savoir si cette totalité doit être simultanée ou successive; et c'est le choix de la totalité successive qui donne naissance à la prétention d'une série complète de conditions qui se suivent. Ce n'est que par une abstraction arbitraire qu'une suite de causes et d'effets est considérée comme une suite de pures causes, lesquelles n'existeraient qu'en vue de l'effet final, pour servir à celui-ci de raison *suffisante*. Lorsque, au contraire, après un examen plus approfondi et plus réfléchi, l'on descend de la généralité indéterminée de l'abstraction à la réalité déterminée du particulier, il se trouve que l'exigence d'une raison suffisante ne concerne que l'intégralité des déterminations de la cause *prochaine* et nullement celle d'une série. La prétention du principe de raison suffisante est satisfaite avec chaque raison suffisante donnée. Mais elle recommence aussitôt que cette raison est à son tour considérée comme une conséquence, sans jamais pourtant exiger directement une série de raisons. Si, à l'inverse, au lieu d'aller à l'objet même on reste dans le cercle des notions abstraites, toutes ces distinctions disparaissent; on peut alors faire passer une chaîne alternante de causes et d'effets, ou une chaîne alternante de principes et de conséquences logiques, pour une série de pures causes ou de pures raisons déterminant le résultat final; alors aussi l'*ensemble des conditions* qui rendent une raison *suffisante*, paraît consister dans la totalité de cette *série* que l'on croit composée de pures raisons n'existant qu'en vue de la conséquence dernière. C'est à ce moment que le principe en question, le principe abstrait de la raison, se montre et vient audacieusement réclamer son Inconditionné. Mais pour reconnaître combien la récla-

mation est mal fondée, il n'est pas besoin d'une critique de la raison, au moyen d'antinomies que l'on résout ; il suffit d'une critique de la raison faite comme je l'entends, savoir une étude du rapport de la connaissance abstraite à la connaissance intuitive directe, ayant pour méthode de descendre de la généralité indéterminée de la première à la détermination précise de la seconde. Une pareille étude, faite judicieusement, montre en effet que l'essence de la raison ne consiste nullement dans la recherche d'un inconditionné dont elle verra que l'existence même est une impossibilité. La raison, en sa qualité de faculté de connaissance, ne peut jamais avoir affaire qu'à des objets ; mais tout objet pour un sujet est nécessairement et irrévocablement soumis au principe de raison suffisante, et en dépend aussi bien *a parte ante* que *a parte post.* La validité de ce principe est si bien établie dans la forme de la conscience, qu'on ne peut absolument rien se représenter d'objectif, dont on n'ait pas à se demander indéfiniment le pourquoi ; ainsi donc point d'Absolu absolu, établi là comme une barrière infranchissable. Un absolu de cette nature est certainement une ressource commode, dont la facilité peut pousser tel ou tel personnage à l'admettre pour n'avoir pas à aller plus loin : mais on aura beau prendre en cette affaire les mines les plus importantes du monde, on ne changera rien à la certitude inébranlable et a priori du principe. En réalité tout ce qu'on a débité sur l'absolu, ce thème presque exclusif de tous les essais philosophiques depuis Kant, n'est autre chose que la preuve cosmologique *incognito*. Celle-ci, à la suite du procès que Kant lui a intenté, déclarée déchue de tous droits et mise hors la loi, n'ose plus se montrer sous sa véritable figure ; elle apparaît donc sous toute sorte

de travestissements : tantôt sous un costume distingué, drapée dans l'*intuition intellectuelle* ou dans la *pensée pure;* tantôt en vagabond suspect, qui, moitié mendiant moitié brigand, cherche à se faire accorder ses philosophèmes plus modestes. Si ces messieurs veulent absolument avoir un absolu, je puis en mettre un à leur disposition, qui satisfait bien mieux à toutes les exigences que toutes les chimères inventées par leur imagination : c'est la Matière. Elle est incréée et immortelle, par conséquent vraiment indépendante : elle est „*quod per se est et per se concipitur*“ : tout sort de son sein et tout y retourne : que peut-on demander de plus à un absolu? — Ou plutôt, comme aucune Critique de la raison ne leur a jamais profité, il faut leur dire :

„Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort.
Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?

(N'êtes-vous donc pas comme les femmes, qui en reviennent toujours à leur premier mot, bien qu'on leur ait parlé raison pendant des heures entières?)

Que le devoir de remonter à une cause inconditionnée, à un premier commencement, n'est nullement fondé sur la nature de la raison, c'est ce que prouvent aussi du reste les faits, puisque les religions primitives du genre humain, celles qui aujourd'hui encore comptent le plus d'adhérents sur terre, savoir le brahmanisme et le bouddhisme, ne connaissent ni n'admettent de semblables croyances, mais font remonter à l'infini la série des phénomènes qui se conditionnent les uns les autres. Je renvoie là-dessus à l'observation que j'ai mise en note à la page traitant de la critique de la première antinomie; l'on peut consulter aussi „*Doctrine of Buddhaism*“ par Upham (p. 9), ainsi que

tous les comptes rendus sincères sur les religions de l'Asie. Il ne faut pas confondre judaïsme et raison.

Kant, qui ne présente nullement lui-même son prétendu *principe de la raison* comme objectivement vrai, mais comme subjectivement nécessaire, ne le déduit, même en cette qualité, que par un sophisme des plus frivoles*). Il découlerait, selon lui, de ce que nous cherchons à subsumer toute vérité que nous connaissons sous une vérité plus générale, tant que c'est possible ; cela constituerait précisément la chasse à cet absolu que nous supposons déjà à l'avance. Mais en réalité, une semblable subsomption n'a pas d'autre but, si ce n'est, en vue de simplifier la connaissance par des aperçus d'ensemble, d'employer et d'appliquer utilement notre raison, c'est-à-dire cette faculté de connaissance abstraite et générale, qui distingue l'homme, créature douée de réflexion, de langage et de pensée, de l'animal esclave du présent. Car l'usage de la raison consiste justement à reconnaître le particulier par le général, le cas singulier par la règle, et celle-ci par une règle plus générale ; nous cherchons donc toujours les points de vue les plus généraux : ces vues d'ensemble facilitent et perfectionnent à tel point la connaissance, que c'est de là que résulte l'immense différence entre l'existence animale et l'existence humaine, comme aussi entre celle de l'homme cultivé et celle de l'homme inculte. Mais la série des principes de connaissance, qui est uniquement du domaine de l'abstraction, de la raison, ne remonte que jusqu'à l'indémontrable, c'est-à-dire jusqu'à une représentation qui n'est plus conditionnée par cette même forme du principe de raison suffisante : par conséquent,

*) p. 307 ; V. 364 ; T. II, 16).

la série finit quand on arrive au principe directement intuitif, a priori ou a posteriori, du terme supérieur de l'enchaînement des syllogismes. J'ai déjà montré, dans ma dissertation sur le principe de raison, § 50, que ce point est celui où la série des principes de connaissance se change en principes du devenir, ou en principes de l'être. Mais on ne saurait se prévaloir de cette circonstance pour démontrer, ne fût-ce qu'à titre de postulat, l'existence de l'absolu, de quelque chose qui ne serait pas déterminé par la loi de causalité : on ne le peut que si l'on n'a pas encore distingué du tout les formes du principe de raison suffisante, et si, s'en tenant à l'expression abstraite, on confond toutes ces formes. Cette confusion, Kant cherche même à l'établir par un pur jeu de mots sur „Universalitas" et „Universitas" *) : — Il est donc radicalement faux que si nous recherchens les principes de connaissance supérieurs, les vérités générales, c'est parce que nous supposons un objet existant absolument : cette recherche n'a même rien de commun avec une pareille supposition. Comment en effet pourrait-il être dans la nature de la raison, de supposer quelque chose, qu'après réflexion elle doit reconnaître pour une absurdité. On ne peut, au contraire, jamais trouver l'origine de ce concept ailleurs, que dans l'indolence de l'homme, qui croit à tort se débarrasser ainsi de toutes les questions à poser ultérieurement, soit de la part des autres soit de la sienne propre.

Bien que Kant lui-même refuse à ce soi-disant principe de la raison toute valeur objective, il le présente néanmoins comme une hypothèse subjectivement nécessaire, et introduit ainsi dans notre connaissance

---

*) Voir p. 332 ; V. 379 ; T. II, 30.

une contradiction insoluble qu'il accentue bientôt encore plus nettement. A cet effet il poursuit le développement de ce principe *), d'après sa méthode favorite de symétrie architectonique. Des trois catégories de la relation dérivent trois espèces de jugement, dont chacune sert de fil conducteur pour la recherche d'un absolu spécial; il y en a donc trois, savoir: l'âme, le monde (comme objet en soi et totalité parfaite), et Dieu. On peut de suite apercevoir ici une grande contradiction, dont Kant cependant ne tient nul compte, vu qu'elle serait très fatale pour sa symétrie: deux de ces absolus sont en effet conditionnés eux-mêmes par le troisième, savoir l'âme et le monde par Dieu, qui est leur cause efficiente: les deux premiers ne partagent donc pas avec le troisième l'attribut d'inconditionné, qui est pourtant le point dont il s'agit ici; ils n'ont pour toute qualité que celle d'avoir été déduits en vertu de principes d'expérience, et en dehors du domaine de l'expérience possible.

A part cela, nous retrouvons dans ces trois absolus auxquels, selon Kant, doit aboutir la raison en suivant les lois de sa nature, les trois points capitaux autour desquels s'est agitée toute la philosophie placée sous l'influence du christianisme, en partant des scolastiques et en descendant jusqu'à Christian Wolf. Quoique, grâce à ces philosophes, ces notions soient devenues, même de nos jours, facilement accessibles et familières à la raison seule, il n'est nullement établi pour cela que, même sans une révélation, elles naîtraient du développement de chaque raison humaine, comme un produit propre à la nature même

*) p. 322; V. 379; T. II, 31.

de cette raison. Pour établir ceci il faudrait recourir à une étude historique, et examiner si les peuples de l'antiquité et les nations non européennes, particulièrement celles de l'Hindoustan, ainsi que la plupart des anciens philosophes grecs, ont réellement conçu ces notions; ou si n'est pas simplement nous qui, trop complaisamment les leur attribuons, (comme faisaient les Grecs qui retrouvaient partout leurs divinités) en traduisant à faux le Brahm des Hindous et le Tien des Chinois par „Dieu"; il faudrait voir si le théisme proprement dit ne se rencontre pas plutôt uniquement dans le judaïsme et dans les deux religions qui en sont issues, et dont les adhérents qualifient, pour cette raison même, ceux de toutes les autres religions de la terre, du nom de paiens, — expression qui, pour le dire en passant, est éminemment niaise et grossière, et devrait être bannie des écrits des savants, car elle identifie et met au même niveau Brahmanes, Bouddhistes, Egyptiens, Grecs, Romains, Germains, Gaulois, Iroquois, Patagons, Caraïbes, Otahitiens, Australiens, et beaucoup d'autres encore. Dans la bouche des prêtres, ce mot est à sa place: mais il devrait être exclus du langage du monde savant; il n'a qu'à aller en Angleterre et s'impatroniser à Oxford. — Pour ce qui concerne spécialement le Bouddhisme, la religion qui compte le plus d'adhérents sur terre, il est avéré qu'il ne contient pas trace de théisme, et que, bien plus, il le repousse explicitement. Quant à Platon, je suis d'opinion qu'il doit aux Juifs ses accès périodiques de théisme. C'est pourquoi *Numénius* *) l'appelle *Moses graecisans*: „*Τι γαρ εστι Πλατων, η Μωσης αττικιζων*";

---

*) Voir Clem. Alex. Strom., I, c. 22, Euseb. praep. evang. XIII, 12, et Suidas sous la rubrique Numénius.

et il lui reproche d'avoir volé (*αποσυλησασ*) dans les écrits de Moïse ses leçons sur Dieu et sur la création. Clément revient souvent sur ce point, et répète que Platon a connu Moïse et s'en est servi : voir entre autres dans Strom. I, 25 : V, c. 14, § 90 etc. — Paedagog., II, 10 et III, 11 ; puis dans la „Cohortatio ad gentes", c. 6 ; dans ce dernier écrit, après avoir au chapitre précédent injurié et bafoué tous les philosophes grecs en style de capucin, parce qu'ils n'étaient pas juifs, il fait l'éloge du seul Platon et exprime son ravissement de ce que celui-ci, après avoir appris des Egyptiens sa géométrie, des Babyloniens son astronomie, des Thraces la magie, et beaucoup de choses aussi des Assyriens, a pris son théisme chez les Juifs : *„Οιδα σου τους διδασκαλους, κἀν αποκρυπτειν εθελῃς, — — — — δοξαν την του θεου παρ'αυτων ωφελησαι των Εβραιων"* (*tuos magistros novi, licet eos celare velis, — — — — illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis*). Touchante scène de reconnaissance ! — Mais je trouve une curieuse confirmation de la chose dans le fait suivant. Selon Plutarque *(in Mario)* et surtout selon Lactance (I, 3, 10) Platon remerciait la nature d'être né un être humain et non un animal, homme et non femme, Grec et non Barbare. Or, il se trouve parmi les *Prières des Juifs*, dans la seconde édition de la traduction faite de l'hébreu par Isaac Euchel, 1799, p. 7, une oraison du matin, dans laquelle celui qui la récite rend grâce à Dieu et le loue de l'avoir fait juif et non païen, libre et non esclave, homme et non femme. — Si Kant avait fait une investigation historique de ce genre, il se serait vu dispensé de l'obligation pénible dans laquelle il se trouve, après avoir fait dériver nécessairement ces trois concepts

de la nature même de la raison, après avoir exposé néanmoins qu'on ne saurait les défendre et que le raisonnement ne les justifie pas, de devoir faire de la raison elle-même un sophiste, car voici ce qu'il dit*): „Ce sont des sophismes venant, non des hommes, mais de la raison pure elle-même, et dont le plus sage ne peut s'abstenir : on pourra peut-être, après beaucoup de peine, se préserver de l'erreur, mais on ne pourra jamais se délivrer de cette apparence, qui nous harcèle et nous mystifie sans cesse.“ D'après cela ces Idées Kantiennes de la raison seraient comparables au foyer où viennent converger, à quelques pouces en avant de la surface, les rayons réfléchis concentriquement par un miroir concave, après quoi et comme conséquence d'un travail inévitable de notre intellect, il apparaît en ce point un objet qui est une chose sans réalité.

Pour désigner ces trois productions soi-disant nécessaires de la pure raison théorique, le nom d'Idées aussi a été très malheureusement choisi : il est pris à Platon lequel appelait ainsi les types éternels qui, multipliées par le temps et l'espace, deviennent visibles, mais imparfaitement, dans les innombrables choses individuelles et périssables. Les Idées de Platon sont donc parfaitement intuitives, ainsi que l'indique si décidément le mot choisi par lui, et que l'on pourrait convenablement traduire par „*objets perceptibles*“ ou „*objets visibles*“ (litteralement, des perceptibilités ou des visibilités). Kant se l'est approprié pour désigner une chose qui est tellement éloignée de toute intuition possible, que la pensée abstraite elle-même ne la saisit qu'à demi. Le mot „Idées“, introduit d'a-

*) p. 339; V. 397; T. II, 47.

bord par Platon, a aussi toujours conservé, depuis vingt-deux siècles, la signification dans laquelle il l'employait : car non seulement tous les philosophes de l'antiquité, mais encore tous les scolastiques, de même que les Pères de l'Eglise et les théologiens du moyen âge l'employaient exclusivement dans l'acception platonicienne, savoir dans le sens du mot latin „exemplar", ainsi que Suarez le rapporte expressément dans sa vingt-cinquième Disputation, sect. 1. — Il est assez regrettable que la pauvreté de leur langue ait entraîné plus tard les Anglaís et les Français à abuser de ce mot, mais cela n'est pas une raison. On ne peut donc d'aucune manière justifier le faux emploi que fait Kant, du mot „Idée" en lui donnant un sens qu'il y attache par un fil des plus ténus, savoir par le fait de n'être pas un objet de l'expérience, attribut qu'il partage, il est vrai, avec les Idées platoniciennes, mais aussi avec toutes les chimères possibles. Comme un abus de peu d'années ne saurait prévaloir contre l'autorité de tant de siècles, je n'ai jamais employé le mot que dans son ancienne et primitive acception platonicienne.

La réfutation de la *Psychologie rationnelle* est beaucoup plus développée et plus complète dans la première édition de la „Critique de la raison pure" que dans le seconde et dans les suivantes ; aussi ne faut-il se servir ici exclusivement que de la première. Cette réfutation, dans son ensemble, a une très haute valeur et renferme beaucoup de vérité. Pourtant je crois fermement que ce n'est que par amour de la symétrie que Kant à déduit de ce paralogisme le concept nécessaire de l'âme ; il attribue l'absolu de-

mandé au concept de *substance*, qui est la première catégorie de la relation, et il soutient en conséquence que c'est de cette manière que se produit le concept de l'âme dans toute raison spéculative. Si cette notion ne naissait réellement que de ce que l'on admet qu'il existe un sujet final de tous les attributs d'une chose, on aurait, tout aussi nécessairement que pour l'homme, admis une âme pour tout objet inanimé, car un semblable objet réclame également un sujet final de tous ses attributs. Mais, en général, Kant se sert d'une expression tout à fait impropre quand il parle d'un quelque chose qui ne pourrait exister que comme sujet et non comme attribut (p. ex. dans la „Critique de la raison pure", p. 323; T. II, 31: — V. 412; T. II, 564; dans les „Prolegomena", § 4 et 67); quoiqu'on en trouve un précédent dans la „Métaphysique" d'Aristote, IV, chapitre 8. Rien n'existe comme sujet et attribut, car ces termes appartiennent exclusivement à la Logique, et désignent un rapport entre notions abstraites. Leur corrélatif, ou leur représentant, dans le monde intuitif serait alors la substance et l'accident. Mais dans ce cas nous n'avons pas à chercher davantage ce qui n'existe que comme substance et jamais comme accident, car nous l'avons de suite dans la matière. Celle-ci est la substance de toutes les qualités des objets, et les qualités sont ses accidents. C'est elle, si l'on tient à conserver l'expression que je viens de blâmer chez Kant, qui est véritablement le sujet dernier de tous les attributs de chaque objet empirique donné; elle est ce qui reste après qu'on a enlevé à un objet ses qualités de toute espèce: cela est vrai de l'homme comme de l'animal, de la plante ou du minéral, et cela est tellement évident que pour ne pas le voir il faut une ferme déci-

sion de ne vouloir pas voir. Je montrerai tout à l'heure qu'elle est effectivement le prototype du concept de substance. — Les concepts de sujet et attribut se rapporteraient à substance et accident plutôt comme le principe de raison suffisante en logique se rapporte à la loi de causalité dans la nature, mais la confusion ou l'identification des premiers est tout aussi injustifiable que celle des derniers. Or la confusion de ces premiers est portée à l'extrême par Kant dans ses „Prolégomènes“. § 46, à l'effet d'établir que le concept de l'âme dérive de celui du sujet dernier de tous les attributs, au moyen de la forme du syllogisme catégorique. Pour découvrir ce qu'il y a de sophistique dans ce paragraphe, il n'y a qu'à se rappeler que sujet et attribut sont des déterminations purement logiques, qui concernent uniquement des concepts abstraits, et spécialement leur rapport dans le jugement: substance et accident au contraire appartiennent au monde intuitif et à son aperception par l'entendement, et on ne les y rencontre cependant jamais qu'identiques avec matière et forme ou qualité: j'en dirai bientôt davantage sur cette question.

En réalité, l'opposition qui a donné occasion d'admettre deux substances radicalement différentes, le corps et l'âme, c'est celle qui existe entre l'objectif et le subjectif. Quand l'homme perçoit son être par la perception extérieure, il le trouve étendu dans l'espace et absolument corporel; s'il le conçoit, par contre, simplement dans sa conscience, donc d'une manière purement subjective, il trouve nn être doué uniquement de volonté et de faculté de représentation, libre de toutes les formes de l'intuition, et par conséquent privé aussi de toutes les qualités propres aux corps. Alors il crée le concept de l'âme, comme tous les con-

cepts transcendantaux que Kant nomme des Idées, en appliquant le principe de raison suffisante, forme de tout objet, à ce qui n'est pas un objet, et dans le cas présent au sujet de la connaissance et de la volonté. Il considère la connaissance, la pensée et la volonté comme des effets dont il cherche la cause, et ne pouvant accepter que le corps soit cette cause, il en admet une autre totalement différente du corps. C'est de cette manière que tous les dogmatiques, depuis Platon dans le Phèdre jusqu'à Wolf, démontrent l'existence de l'âme: pour eux la pensée et la volonté sont les effets qui les conduisent à cette cause. Ce n'est qu'après que l'hypostase d'une cause correspondante à un effet eût servi à créer le concept d'un être immatériel, simple et indestructible, que l'école vint à son tour développer et démontrer ce concept au moyen de celui de *substance*. Mais ce dernier concept, elle l'avait tout spécialement crée à l'avance dans ce but, par un artifice qui mérite attention et que je vais exposer.

La causalité qui nous a donné la première classe de représentations, celles du monde intuitif et réel, nous donne aussi celle de la matière, car ce principe est celui qui détermine aussi le changement des états, lesquels eux-mêmes supposent quelque chose de permanent dont ils sont le changement. Dans les pages précédentes, en parlant de la permanence de la substance, j'ai montré, en me référant à des passages antérieurs, que la représentation de la matière naît de ce que dans l'entendement, pour lequel seul la matière existe, la loi de causalité (unique forme de connaissance de l'entendement) réunit intimement le temps et l'espace, et que dans ce produit le facteur *espace* est représenté par la permanence de la *matière*, et le facteur *temps* par

le changement des *états*. La matière, prise simplement en elle-même, ne peut qu'être pensée in abstracto, mais non perçue intuitivement; car pour l'intuition elle se présente déjà revêtue de la forme et de la qualité. La *substance* est à son tour une abstraction de ce concept de matière, par conséquent un genre plus élevé: cette abstraction est née de ce que, après avoir supprimé par la pensée toutes les qualités essentielles de la matière, telles que, l'étendue, l'impénétrabilité, la divisibilité, etc., on ne lui a laissé que l'attribut de la permanence. Comme tout genre supérieur, le concept de *substance renferme moins de choses en lui* que celui de matière, mais en même temps il ne comprend pas, comme c'est toujours le cas pour un genre supérieur, plus de choses *au-dessous de lui*, car il n'embrasse pas à la fois la matière et plusieurs sous-genres; la matière reste le seul véritable sous-genre du concept substance, la seule chose contrôlable qui donne de la réalité et de la vérité au contenu de ce concept. Par conséquent, le but en vue duquel la raison crée dans tous les autres cas, par abstraction, un concept supérieur, savoir de pouvoir embrasser à la fois par la pensée plusieurs sous-genres qui diffèrent entre eux par des déterminations accessoires, ce but là n'existe pas ici: donc en créant le concept de substance l'on a fait une abstraction inutile et oiseuse, ou bien elle cache quelque secrète arrière-pensée. Cette intention cachée se trahit par le fait qu'à côté du véritable et unique sous-genre „*matière*“ on range sous le concept „*substance*“ un second sous-genre, savoir une substance immatérielle, simple et indestructible, l'âme. Pour réussir à glisser ce second concept, il avait déjà fallu se livrer à des manoeuvres illégales et illogiques dès la formation du concept su-

périeur *substance*. La raison, dans sa marche normale, pour former la notion d'un genre supérieur, rapproche plusieurs notions d'espèces; puis, procédant discursivement, elle les compare, laisse de côté les différences, retient leurs ressemblances, et obtient ainsi la notion du genre qui les embrasse toutes, mais qui comprend moins : d'où il suit que les notions d'espèces doivent toujours précéder la notion du genre. Mais dans le cas présent c'est l'inverse. Le concept de matière existait seul avant le concept du genre *substance* qui, sans motif, par suite sans aucun droit, avait été abstrait du premier par suppression volontaire de toutes ses déterminations sauf une seule. Ce n'est qu'ensuite que la second et faux sous-genre fut placé à côté du concept matière et c'est ainsi qu'on parvint à l'introduire subrepticement. Pour le former il n'y avait qu'à nier formellement ce qu'on avait déjà omis tacitement dans le concept supérieur du genre, savoir l'étendue, l'impénétrabilité et la divisibilité. L'on voit donc que le concept de substance n'avait été créé que pour servir à insinuer celui de substance immatérielle. En conséquence, il est bien loin de pouvoir passer pour une catégorie ou pour une fonction nécessaire de l'intelligence: c'est un concept dont on peut parfaitement se passer, puisque son seul contenu vrai se trouve déjà dans le concept de la matière: à part cela, il ne présente plus qu'un grand vide que rien ne peut combler, sauf ce sous-genre faussement introduit d'une *substance immatérielle* : c'est dans ce but seul qu'il a été formé, et c'est pourquoi, en toute justice, il doit être totalement rejeté, et à sa place il faut mettre le concept de matière.

Les catégories avaient été un lit de Procuste où l'on faisait rentrer toutes les choses possibles : mais les trois espèces de syllogismes ont rempli le même office à l'égard des trois prétendues Idées. Déjà l'idée de l'âme avait été astreinte à trouver son origine dans la forme du syllogisme catégorique. Maintenant vient le tour des idées dogmatiques sur l'univers, en tant que, comme objet en soi, on se le représente à la pensée comme renfermé entre deux limites, celle du minimum (l'atome) et celle du maximum (univers limité par le temps et l'espace). Ces idées sont tenues de dériver de la forme du syllogisme hypothétique. Mais il n'a pas fallu user d'une grande violence pour cela. Car le jugement hypothétique puise sa forme dans le principe de raison suffisante, et c'est du fait d'avoir applique ce principe sans réflexion et sans réserve, et de l'avoir ensuite arbitrairement mis de côté, que sont nées en effet non uniquement les Idées cosmologiques, mais aussi toutes ces prétendues Idées : le procédé consiste en ce que, se conformant au principe de raison suffisante, on ne considère que la dépendance des objets les uns des autres, jusqu'à ce que la fatigue de l'imagination mette un terme à ce voyage de découverte : mais en cela on perd de vue nne chose : c'est que tout objet, toute la série même des objets, ainsi que le principe de raison, sont soumis à une dépendance encore plus directe et plus forte, car ils dépendent du sujet connaissant ; c'est aux objets de la connaissance du sujet uniquement, c'est-à-dire à ses représentations, que s'applique le principe de raison, lequel ne fait que déterminer leur place dans l'espace et le temps. Puisque la forme de la connaissance, ou principe de raison suffisante, d'où l'on a fait dériver ici uniquement les Idées cosmologiqnes,

est l'origine de toutes les hypostases de la raison spéculative, il n'y avait pas besoin cette fois-ci de sophismes pour faire cette déduction, mais il en fallait d'autant plus pour classer ces Idées sous les quatre titres des catégories.

1). Les Idées cosmologiques relatives à l'espace et au temps, c'est-à-dire aux limites de l'univers à ce double égard, sont hardiment considérées par Kant comme déterminées par la catégorie de *quantité*, avec laquelle elles n'ont rien de commun, si ce n'est qu'en logique on a par hasard désigné l'extension de la notion du sujet dans un jugement par le mot quantité, qui est une expression figurée, à la place de laquelle on aurait tout aussi bien pu en choisir une autre. Mais cela suffisait à son amour de la symétrie pour profiter de cet heureux hasard et pour y rattacher les dogmes transcendantaux sur l'étendue de l'univers.

2). Kant rattache plus audacieusement encore à la *qualité*, c'est-à-dire à l'affirmation ou négation dans un jugement, les Idées transcendantales sur la matière, sans avoir même cette fois le prétexte d'une ressemblance fortuite dans les mots : car c'est précisément à la quantité, et non à la qualité, que se rapporte la divisibilité (mécanique, non chimique) de la matière. Mais, bien plus, cette idée de la divisibilité n'appartient pas du tout aux conséquences du principe de raison, lequel fournisant le contenu à la forme hypothétique, doit bien être celui qui donne naissance aux idées cosmologiques. Car l'assertion sur laquelle Kant se fonde, savoir que la relation entre les parties et le tout est une relation de condition à conditionné, donc une relation en vertu du principe de raison suffisante, est un sophisme ingénieux, mais non moins faux pour cela. Cette relation s'appuie sur le principe de con-

tradiction. Car un tout n'existe pas par ses parties, ni celles-ci par le tout; les deux existent nécessairement à la fois, car ils ne font qu'un et que leur séparation est un acte arbitraire. C'est en vertu du principe de contradiction que, lorsqu'on élimine par la pensée les parties, on élimine du même coup le tout, et vice versa; et ce n'est nullement parce que les parties, comme *principe*, conditionnent le tout comme *conséquence*, ni que, par suite, en vertu du principe de raison, nous aurions nécessairemen à rechercher jusqu'aux dernières parties pour arriver à concevoir le tout dont elles seraient le principe. — Voilà pourtant les immenses difficultés qu'a su vaincre ici l'amour de la symétrie.

3). C'est sous le titre de la *relation* que serait la place convenable pour l'Idée de la cause première de l'univers. Mais Kant est obligé de la réserver pour le quatrième titre, celui de la modalité, pour lequel, en dehors de cela, il ne resterait plus rien; pour faire rentrer de force cette idée sous la rubrique de la modalité, il prétend que le contingent (selon lui, toute conséquence d'un principe est une contingence, ce qui est absolument faux) devient nécessaire en vertu de la cause première. — Ponr obéir à la syméfrie il place donc ici, comme troisième idée, le concept de *liberté*, par lequel en réalité il n'entend pas autre chose que la cause de l'univers, dont l'idée trouve seule à se placer convenablement sous ce titre de la relation, ainsi que l'énonce clairement la remarque qui suit la thèse de la troisième antinomie. Au fond, la troisième et la quatrième antinomie sont tautologiques.

Mais à ce sujet j'affirme, et je soutiens que l'ensemble des antinomies est une pure fantasmagorie, un simulacre de combat. Les assertions des *Antithèses*

reposent seules véritablement sur les formes de notre cognition, c'est-à dire, pour m'exprimer objectivement, sur les lois naturelles nécessaires, certaines a priori et universelles. Leurs démonstrations sont les seules qui partent de principes objectifs. Par contre les assertions et les démonstrations des *Thèses* ne s'appuient que sur des principes subjectifs; elles sont fondées uniquement sur la faiblesse de l'individu qui se livre à des spéculations subtiles; son imagination se fatigue à remonter à l'infini, et elle met fin alors à sa marche rétrograde par des hypothèses arbitraires qu'elle cherche à colorer le mieux possible; sans compter, que le jugement de cet individu est paralysé en ce point par des préjugés qui lui ont été fortement inoculés dès le bas âge. C'est pourquoi la preuve de la thèse, dans les quatre antinomies, n'est toujours que sophisme; tandis que celle de l'antithèse est une déduction infaillible, que la raison tire de notre connaissance a priori des lois du monde comme représentation. Aussi est-ce au prix de beaucoup d'efforts et d'art que Kant a pu soutenir la thèse et lui faire exécuter des attaques simulées contre un adversaire doué d'une force innée. Son artifice principal et constant consiste à ne pas procéder comme on le fait quand on a la conscience de la vérité d'un principe, c'est-à-dire en faisant ressortir le *nervum argumentationis*, et en le présentant ainsi isolé, sans voile et bien apparent; il ne le fait au contraire arriver des deux parts, que caché et noyé sous un déluge de propositions superflues et prolixes.

Ces luttes entre les thèses et les antithèses rappellent le „*δικαιος*“ et l'„*αδικος λογος*“ que Socrate fait disputer entre eux dans les Nuées d'Aristophane. Cependant la ressemblance s'arrête à la forme, elle ne

touche pas le fond, comme voudraient le soutenir ceux qui attribuent à ces questions, les plus spéculatives entre toutes les questions de la philosophie théorique, une influence sur la morale, et qui croient très sérieusement que la thèse est le *δικαιος*, l'antithèse le *αδικος λογος*. Mais je ne veux pas m'occuper de ces petits esprits, bornés et absurdes ; ce n'est pas par condescendance pour eux, c'est pour rendre hommage à la vérité, que je vais montrer les sophismes qui constituent chez Kant les preuves de chacune des thèses, tandis que celles des antithèses sont loyales, justes et basées sur des principes objectifs. — Je dois admettre que pendant cet examen le lecteur a toujours sous les yeux le texte même de l'antinomie Kantienne.

Si l'on admettait comme valable la preuve de la thèse dans la première controverse (T. II, 134), elle prouverait trop, car elle s'appliquerait aussi bien au temps lui-même qu'au changement dans le temps, et elle prouverait, par conséquent, que le temps lui-même doit avoir eu un commencement, ce qui est absurde. Du reste le sophisme consiste en ce que, à la place d'une succession d'états *sans commencement*, qui est celle dont il s'agissait d'abord, on substitue tout à coup une succession *sans fin (Unendlichkeit, infinité) ;* après quoi l'on vient prouver, ce que personne ne met en doute, que l'infinité est en contradiction logique avec l'intégralité *(Vollendetseyn)*, et que néanmoins le présent est à tont instant la fin du passé. Or la fin d'une succession sans commencement peut toujours *se* concevoir sans nuire en rien au fait qu'elle est sans commencement : de même qu'à l'inverse on peut toujours concevoir le commencement d'une succession sans fin. Mais la thèse n'oppose rien à cet argument vraiment probant de l'antithèse, savoir que les changements dans

le monde supposent avec une absolue nécessité une série *rétrograde* infinie de changements. Nous pouvons penser que la série causale puisse finir un jour par un arrêt absolu; mais nous ne pouvons nous représenter la possibilité d'un commencement absolu *).

A l'égard des limites de l'univers dans l'espace, la thèse prouve que si l'univers doit pouvoir être appelé un *tout donné*, il faut nécessairement qu'il ait des bornes : la conséquence est exacte, seulement le premier membre, qui est celui qu'il fallait prouver, reste indémontré. Une totalité suppose des limites, et des limites supposent une totalité; mais ici on suppose arbi-

*) On peut démontrer même historiquement que l'hypothèse d'un monde limité dans le temps n'est nullement une conception nécessaire de la raison, puisque ni dans la religion populaire, ni à plus forte raison dans les Védas, les Hindous n'enseignement un tel dogme; au contraire, ils cherchent à exprimer mythologiquement, à l'aide d'une chronologie monstrueuse, l'infinité du monde phénoménal, de ce tissu inconsistant et inexistant, oeuvre de Maia, en même temps qu'ils font ressortir très ingénieusement la relativité de toute longueur de temps par le mythe suivant *(Polier, Mythologie des Indous,* vol. 2, p. 585). Les quatre époques, dans la dernière desquelles nous vivons, embrassent ensemble 4,320,000 années. Chaque journée du Brahma créateur contient 1000 périodes composées chacune de quatre pareilles époques, et chacune de ses nuits en renferme le même nombre. Son année a 365 jours et autant de nuits. Il vit, occupé à créer sans cesse, 100 de ses années: dès qu'il meurt, un nouveau Brahma naît aussitôt, et cela continue ainsi d'éternité en éternité. Cette même relativité du temps est encore exprimée par un mythe spécial. tiré des Puranas, qui se trouve dans l'ouvrage de Polier, Vol. 2, p. 594: un rajah, après avoir fait uue visite de quelques instants à Wischnou dans son ciel, trouve, à son retour sur la terre, que plusieurs millions d'années se sont écoulées et qu'une nouvelle époque a commencé à courir, vu que chaque jour de Wischnou équivant à 100 retours des quatre époques.

trairement les deux à la fois. — Cependant, sur ce second point, l'antithèse ne donne pas de preuve aussi satisfaisante que sur le premier, parce que la loi de causalité ne fournit de déterminations nécessaires qu'à l'égard du temps et non à l'égard de l'espace : elle nous donne bien, il est vrai, la certitude a priori qu'aucun temps *rempli* n'a jamais pu être contigu à un temps antérieur *vide*, et qu'aucun changement n'a pu être le premier; mais elle ne nous explique pas a priori qu'un espace occupé ne puisse pas confiner à un espace vide. En ce sens, il n'y a donc sur ce dernier point aucune assurance a priori. Mais la difficulté de se représenter l'univers comme limité dans l'espace consiste en ce que l'espace lui-même est nécessairement infini, et que par conséquent un univers fini et limité dans l'espace, quelque grand que soit cet univers, devient une quantité infiniment petite : une pareille disproportion répugne invinciblement à l'imagination, à qui il ne reste plus alors à choisir qu'entre un univers infiniment grand ou infiniment petit. C'est ce que les anciens philosophes avaient déjà compris : „*Μητροδωρος, ὁ καθηγητης Επικουρου, φησιν ατοπον ειναι εν μεγαλῳ πεδιῳ ἑνα σταχυν γεννηθηναι, και ἑνα κοσμον εν τῳ απειρῳ*" (Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum). Stob. Ecl. I, c. 23. — Aussi beaucoup d'entre eux enseignaient (comme le montre le passage qui suit immédiatement), *απειρους κοσμους εν τῳ απειρῳ* (infinitos mundos in infinito). C'est là aussi le sens de l'argument de Kant dans l'antithèse; seulement il l'a dénaturé par un exposé scolastique et confus. Ce même argument pourrait aussi être employé contre les limites de l'univers dans le temps, si l'on n'en avait déjà un bien meilleur en

se fondant sur la causalité. Dans l'hypothèse d'un univers limité dans l'espace, il se présente en outre une question qui reste sans réponse; c'est celle de savoir par quelle prérogative une portion de l'espace se serait remplie, tandis que l'autre portion infinie serait restée vide. Iordan Bruno, dans le cinquième dialogue de son ouvrage „*Del infinito, universo et mondi*", a fait un exposé détaillé des arguments pour et contre la nature finie de l'univers, qui mérite d'être lu. Du reste, Kant lui-même affirme nettement, et en se fondant sur des principes objectifs, l'infinité de l'univers dans l'espace, dans son „*Histoire naturelle et théorie du ciel*", Partie II, chap. 7. Cette théorie est également admise par Aristote, „Phys." III, c. 4; ce chapitre ainsi que le suivant sont très dignes d'être lus à cause de leur rapport avec l'antinomie qui nous occupe.

Dans la seconde controverse, la thèse commet dès le commencement une *petitio principii* fort grossière, car voici comment elle débute: „Toute substance *composée* se compose de parties simples." Après avoir ainsi admis arbitrairement cette nature composée, rien de plus facile certainement que de prouver les parties simples. Mais la proposition même dont il s'agit ici: „toute matière est composée", reste non démontrée, par la bonne raison que c'est là une hypothèse sans fondement. Car l'opposé du simple ce n'est pas le composé, mais c'est ce qui est étendu, ce qui a des parties, ce qui est divisible. En réalité, ce qu'on suppose ici tacitement c'est que les parties existaient avant le tout et ont été réunies pour former le tout: car c'est là ce qu'exprime le mot „composé". Mais on ne peut pas plus soutenir ceci que le contraire. Divisibilité signifie simplement possibilité de décomposer le tout en ses parties, mais nullement que le tout est

né de la réunion des parties. La divisibilité suppose les parties seulement *a parte post*; la composition les affirme *a parte ante*. Car entre les parties et le tout il n'y a, aucun rapport essentiel de temps: ils se conditionnent réciproquement, et en ce sens les deux existent toujours simultanément, puisque ce n'est qu'en tant que les deux sont donnés, qu'il existe quelque chose d'étendu dans l'espace. Par conséquent, ce que dit Kant dans la remarque sur la thèse, que „l'espace ne devrait pas être appelé un *Compositum* mais un *Totum*, etc." s'applique *entièrement* aussi à la matière, qui n'est que l'espace devenu perceptible.—En revanche la divisibilité infinie de la matière, qui est affirmée par l'antithèse, dérive a priori et irréfutablement de celle de l'espace car c'est elle qui le remplit. Il n'y a rien à objecter à ce principe: aussi, à la page 513; V. 541; (T.*) II, 212), où Kant parle sérieusement et en son propre nom, et non plus comme porte-parole de l'„αδιχος λογος", le présente-t-il comme une vérité objective: dans les „*Eléments métaphysiques de la science naturelle*" (p. 108 de la première édition) le principe que „la matière est divisible à l'infini" il le donne également comme une vérité indiscutable, en tête de la démonstration du premier précepte de la mécanique; dans la dynamique déjà il figurait, et était démontré comme étant le quatrième précepte. Mais dans l'antithèse, Kant gâte la preuve par une extrême confusion et par un flux de paroles inutiles, dans la fine intention de ne pas permettre à l'évidence de l'antithèse de trop écraser les sophismes de la thèse.—Les atomes ne sont pas une

---

*) Je fais observer au lecteur que par la lettre T, dans tout le cours de cette traduction, je désigne la traduction de Kant par Tissot.

Note du trad.

pensée nécessaire de la raison, mais une simple hypothèse servant à expliquer la différence des poids spécifiques des corps. Mais on peut aussi donner de cette différence une autre explication, meilleure et plus simple que celle tirée de l'atomistique : c'est ce que Kant lui-même a montré dans la dynamique des „Eléments métaphysiques de la science naturelle"; et avant lui Priestley. „*On matter and spirit.*", sect. 1. On en trouve même la pensée première dans Aristote, „Phys." IV, 9.

L'argument de la troisième thèse est un sophisme très subtil; c'est là à proprement dire le prétendu principe de la raison pure de Kant, exposé sans mélange et sans altération. Cet argument veut prouver que la série des causes a une fin en établissant qu'une cause, pour être suffisante, doit renfermer la somme complète des conditions d'où résulte l'état prochain, l'effet. Ensuite, à la totalité des conditions existant *simultanément* dans l'état qui est la cause, il substitue la totalité des causes successives qui ont amené cet état comme effet : et puisque totalité suppose limitation, et que limitation suppose un tout fini, l'argument en conclut une cause première, donc absolue, qui clôt la série. Mais le tour de passe-passe est facile à voir. Pour concevoir l'état A comme cause suffisante de l'état B, j'admets qu'il renferme la totalité des déterminations exigées pour cela, en vertu de la simultanéité desquelles l'état B se produit infailliblement. Par là j'ai épuisé tout ce que je puis exiger de l'état A en tant que *cause suffisante*, et cela n'a aucune relation directe avec la question de savoir comment l'état A lui-même s'est produit: ceci appartient à un autre ordre d'idées, dans lequel je considère ce même état A non plus comme une cause, mais comme étant à son tour un effet, et où un autre état sera envers lui

dans un rapport identique à celui dans lequel il était envers B. Dans tout cela l'hypothèse d'une série finie de causes et d'effets, et, par suite, d'un premier commencement, n'apparaît nulle part comme nécessaire, pas plus que la présence du moment présent ne présuppose un commencement du temps lui-même : c'est l'indolence de la raison dans ses spéculations qui introduit cette hypothèse. Ainsi donc il est subreptice et faux de prétendre que l'hypothèse d'une cause première découle de l'admission d'une cause comme raison suffisante, comme je l'ai développé plus haut quand j'examinais le prétendu principe de raison de Kant, qui est identique avec la thèse actuelle. Dans son observation sur cette thèse, et pour expliquer qu'il ait pu soutenir quelque chose d'aussi faux, Kant ne rougit pas de donner, comme exemple de commencement absolu, l'action d'un homme qui se lève de dessus sa chaise: comme s'il n'était pas tout aussi impossible à cet homme de se lever sans un motif, qu'à une boule de rouler sans une cause. Dans le sentiment de sa faiblesse il invoque le témoignage des philosophes de l'antiquité : pour prouver combien cet appel est peu fondé, je n'ai pas besoin je pense de citer Ocellus Lucanus, les Eléates, etc., sans parler des Hindous. —Quant à l'argumentation de l'antithèse, elle est irréprochable, comme celle des précédentes.

La quatrième controverse, comme je l'ai déjà fait observer, forme à vrai dire tautologie avec la troisième. La preuve de la thèse également est en somme la même que celle de la précédente. Son assertion que tout conditionné présuppose une série de conditions complète, finissant par conséquent par l'absolu, est une *petitio principii* qu'il faut rejeter absolument. Le conditionné ne suppose jamais que sa condition :

la circonstance que celle-ci est conditionnée à son tour fait l'objet d'une nouvelle considération, qui n'est pas immédiatement contenue dans la première.

On ne saurait refuser quelque apparence à cette antinomie: néanmoins, il est étonnant qu'aucune partie de la philosophie Kantienne ait soulevé aussi peu de contradiction, ait même obtenu autant d'approbation, que cette théorie si éminemment paradoxale. Presque tous les partis et tous les traités philosophiques l'ont acceptée, l'ont reproduite, et l'ont même développée; pendant que toutes les autres doctrines de Kant ont été contestées, et qu'il s'est même trouvé quelques esprits faux pour rejeter jusqu'à l'esthétique transcendantale. Après tout, l'approbatiou complète accordée à cette antinomie, doit provenir de la satisfaction intime avec laquelle certaines gens considèrent le point où l'esprit serait tenu de s'arrêter court, parce qu'il rencontrerait quelque chose qui tout à la fois existe et n'existe pas; ils auraient là en réalité sous les yeux le sixième tour d'adresse de Philadelphia*) selon l'affiche de Lichtenberg.

La „*Décision critique du conflit cosmologique*“ qui suit maintenant, quand on étudie sa vraie signification, n'est pas ce que Kant veut faire croire, savoir une déclaration destinée à mettre fin au conflit, et portant que les deux parties, ayant de fausses hypothèses pour point de départ, ont toutes deux tort dans la première et dans la seconde controverse et toutes deux raison dans la troisième et dans la quatrième: elle est en réalité la confirmation des antithèses par l'explication de leur énoncé.

---

*) Célèbre prestidigitateur du 18-me siècle contre lequel Lichtenberg a écrit une violente satire.

Note du traducteur.

Kant commence par soutenir dans cette solution, à tort évidemment, que les deux parties partent de l'hypothèse, servant de proposition majeure, qu'en donnant le conditionné, on donne en même temps la *série* complète (donc finie) de ses conditions. Mais c'est la *thèse* seule qui pose ce principe, le prétendu principe de raison de Kant, comme base de ses assertions : l'antithèse, au contraire, le nie partout expressément, et affirme l'opposé. Après cela, il accuse également les deux parties d'admettre que le monde existe en soi, c'est-à-dire indépendamment d'un sujet qui le connaisse et des formes de cette connaissance : mais cette hypothèse aussi appartient uniquement à la thèse; elle est si peu la base des assertions de l'antithèse, qu'elle est même absolument inconciliable avec elle. Car le concept d'une série infinie contredit directement celui d'une série intégralement donnée: il est dans la nature d'une série infinie de n'exister qu'en tant qu'on la parcourt, et non indépendamment de cela. Par contre, la supposition de limites déterminées implique aussi celle d'un tout existant par soi-même et indépendamment de toute opération de mesure à effectuer. La thèse seule admet donc la fausse hypothèse d'un ensemble de l'univers existant par soi, c'est-à-dire donné avant toute connaissance, et auquel celle-ci viendrait simplement s'adjoindre. L'antithèse, dès l'abord, contredit formellement cette supposition: car l'infinité des séries, qu'elle affirme en se guidant seulement sur le principe de raison suffisante, ne peut exister qu'en tant que la marche régressive s'effectue, mais non en dehors d'elle. En effet, de même que l'objet en général suppose le sujet, de même un objet déterminé comme *chaîne infinie* de conditions suppose dans le sujet le mode de connaissance

qui correspond à un pareil objet, savoir la *recherche incessante* des anneaux de cette chaîne. Or c'est là précisément ce que Kant donne comme solution du conflit, et ce qu'il répète si souvent: „L'étendue infinie du monde n'existe que *par* la marche régressive, et non *avant* celle-ci. „Cette solution du conflit n'est donc en réalité qu'une décision en faveur de l'antithèse, laquelle contient déjà cette vérité dans son hypothèse, tandis qu'elle est inconciliable avec celle de la thèse. Si l'antithèse avait soutenu que le monde se compose de séries infinies de principes et de conséquences, mais que malgré cela il existe indépendamment de la représentation et de sa série régressive, donc par soi-même, et qu'il forme un tout donné, elle eût été en contradiction non seulement avec la thèse mais encore avec elle-même: car. une chose infinie ne peut jamais être donnée *entière*, une série infinie ne peut jamais exister qu'en tant qu'on la parcourt à l'infini, et l'illimité ne peut jamais constituer un tout. Donc, à la thèse seule appartient l'hypothèse qui, selon Kant, aurait causé l'erreur des deux côtés.

Aristote enseignait déjà que l'infini ne peut jamais exister *actu*, c'est-à-dire réel et donné, mais seulement *potentiâ*. „*Ουκ εστιν ενεργειᾳ ειναι το απειρον· — — — — αλλ' αδυνατον το εντελεχειᾳ ον απειρον*“ (infinitum non potest esse actu: — — — — sed impossible, actu esse infinitum). Metaph. k. 10. — Il dit en outre: „*κατ' ενεργειαν μεν γαρ ουδεν εστιν απειρον, δυναμει δε επι την διαιρεσιν*“ (nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa). De generat. et corrupt., I, 3. — Il développe encore ceci longuement dans Phys. III, 5 et 6, où il donne en quelque sorte la solution très juste de toutes les contradictions antinomiques. Il expose d'abord, avec la

concision qui lui est propre, les antinomies, ensuite il dit qu„'il faut un médiateur (*διαιτητης*)“ : après quoi il donne la solution qui consiste en ce que l'infini du monde, soit comme espace, soit comme temps, soit comme divisibilité, existe dans le *regressus* ou dans le *progressus*, mais jamais avant.—Cette vérité se trouve donc renfermée déjà dans la notion exactement saisie de l'infini. On se comprend mal soi-même quand on croit penser que l'infini, de quelque espèce qu'il soit, est quelque chose d'existant objectivement, tout complet et indépendamment de la poursuite régressive.

Mais si, procédant à l'inverse, on prend pour point de départ ce que Kant donne pour la solution du conflit, on verra en découler l'hypothèse même de l'antithèse. En effet: si le monde n'est pas un tout inconditionné et s'il n'existe pas en soi mais seulement dans la représentation, et si ses séries de principes et de conséquences n'existent pas avant le régressus de leurs représentations, mais seulement en vertu de ce regressus, alors le monde ne peut pas présenter de séries déterminées et finies, parce que leur détermination et leur limitation devraient être indépendantes de la représentation, qui dans ce cas ne viendrait que s'y ajouter après coup; toutes ses séries doivent donc être infinies, c'est-à-dire ne pouvoir être épuisées par aucune représentation.

A la page 506; V, 534, (T. II, 206), Kant veut tirer la preuve de l'idéalité transcendantale du phénomène du fait que la thèse et l'antithèse ont tort toutes deux: pour cela il commence ainsi: „Si le monde est un tout existant en soi, il est fini ou infini.“ — Or cela est faux, car un tout existant en soi ne peut absolument pas être infini. — On pourrait plutôt déduire cette idéalité de l'infini des séries dans le monde

de la manière suivante : Si les séries de raisons et de conséquences dans le monde sont absolument infinies, le monde ne peut pas être un tout donné indépendamment de la représentation : car un tout de ce genre suppose toujours des limites définies, de même que, à l'inverse, des séries infinies supposent une poursuite régressive infinie. Par suite, l'infinité présupposée des séries doit être déterminée par la forme de raison et conséquence, et cette forme ne peut résulter que du mode de connaissance du sujet ; par conséquent le monde, tel que nous le connaissons, doit n'exister que dans la représentation du sujet.

Que Kant ait ou n'ait pas su lui-même que la solution critique du conflit est proprement une sentence en faveur de l'antithèse, c'est ce que je ne saurais décider. Car cela dépend de la question de savoir si ce que Schelling appelle quelque part si justement le *système d'accommodation* de Kant s'étend aussi loin, ou si son esprit est déjà imbu ici d'une accommodation inconsciente à l'influence de son temps et de son entourage.

La solution de la troisième antinomie, dont l'objet était l'Idée de liberté, mérite un examen spécial, car il doit paraître fort étonnant que Kant se trouve dans l'obligation, ici précisément, à l'occasion de l'idée de liberté, de s'expliquer plus au long sur la chose en soi, qu'il ne montrait jusque là qu'au dernier plan. Pour nous, qui avons reconnu que la chose en soi est la volonté, cela n'a rien qui ne puisse s'expliquer facilement. D'une manière générale, c'est ici le point où la philosophie de Kant conduit à la mienne, ou bien où celle-ci s'en détache comme de sa tige. L'on s'en

convaincra en lisant attentivement dans la „Critique de la raison pure“ les pages 536 et 537; V. 564 et 565; (T. II, 235 et 236): il faut encore comparer avec ce passage l'introduction de la „Critique du jugement“, p. XVIII et XIX de la troisième édition, p. 13 de l'édition Rosenkranz, où il va jusqu'à dire: „Le concept de liberté peut représenter son objet—(or l'objet de la liberté c'est bien la volonté)—comme une chose en soi, mais ne peut le faire percevoir intuitivement; par contre, le concept de nature peut faire percevoir son objet dans l'intuition, mais non comme chose en soi.“ Qu'on lise surtout, concernant la solution des antinomies, le § 53 des Prolégomènes, et qu'on dise ensuite sincèrement si tout ce qui y est exposé ne fait pas l'effet d'une énigme, dont ma doctrine donne la clé. Kant n'a pas poursuivi sa pensée jusqu'au bout: moi, je l'ai simplement complétée. J'ai donc étendu ce que dit Kant du seul phénomène humain, à tous les phénomènes en général, car il n'y entre les deux que des différences de degré, et j'ai affirmé en conséquence que l'essence en soi de tout phénomène est une liberté absolue, c'est-à-dire une Volonté. Mon ouvrage est là pour montrer combien cette conception, combinée avec la doctrine de Kant sur l'idéalité de l'espace, du temps et de la causalité, est fertile en résultats.

Nulle part Kant n'a fait de la chose en soi l'objet d'un exposé spécial ou d'une déduction claire. Il se contente, toutes les fois qu'il en a besoin, de le déduire de ce que le phénomène, par conséquent le monde visible, ne peut pas ne pas avoir une raison, une cause intelligible, qui n'est pas phénomène et ne peut faire l'objet d'aucune expérience. Il raisonne ainsi, bien qu'il ait proclamé sans cesse que les catégo-

ries, par conséquent aussi celle de la causalité, ont un emploi exclusivement limité à l'expérience possible; qu'elles sont de pures formes de l'entendement, servant à épeler les phénomènes du monde sensible au delà duquel elles n'ont plus de signification, etc. ; il condamne donc sévèrement leur application aux choses placées en dehors de l'expérience, et c'est par la violation de cette loi qu'il explique, à bon droit, tout le dogmatisme antérieur, et qu'il le renverse en même temps. L'incroyable inconséquence commise là par Kant fut bientôt découverte par ses premiers adversaires, et donna lieu à des attaques auxquelles sa philosophie ne pouvait opposer aucune résistance. Car s'il est incontestabe que nous appliquons absolument a priori et avant toute expérience la loi de causalité aux changements éprouvés dans nos sens, il est certain d'autre part et pour la même raison, que cette loi est d'origine tout aussi subjective que ces sensations elles-mêmes, et qu'elle ne peut donc nous conduire à la chose en soi. La vérité est que par la représentation nous n'irons jamais au delà de la représentation : celle-ci est un tout circonscrit et n'offre par ses propres ressources aucun fil qui puisse nous guider vers la connaissance de la nature, *toto genere* différente de la chose en soi. Si nous n'étions doués que de faculté de représentation, le chemin qui conduit à la chose en soi nous serait entièrement interdit. Il n'y a que l'autre côté de notre propre nature qui puisse nous éclairer sur l'autre côté de la nature en soi des choses. C'est cette voie que j'ai suivie. La manière dont Kant déduit la chose en soi, et qu'il condamne lui-même, est légèrement palliée par la circonstance suivante. Il ne pose pas, comme le demandait la vérité, simplement et absolument l'objet comme conditionné par le sujet,

et vice-versa; il présente seulement la manière d'être du phénomène de l'objet comme conditionnée par les formes de connaissance du sujet; cette manière d'être du phénomène est donc aussi reconnue a priori. Ce qui, par contre, n'est reconnu que a posteriori est déjà pour lui un effet immédiat de la chose en soi, laquelle ne devient phénomène qu'après avoir passé par ces formes données a priori. Cette manière de voir explique, jusqu'à un certain point, comment il a pu lui échapper que „être objet" en général, appartient déjà à la forme du phénomène, et est tout autant conditionné par l'existence, en général, du sujet comme sujet, que la forme phénoménale de l'objet est conditionnée par la forme connaissante du sujet : que, par conséquent, s'il faut admettre une chose en soi, elle ne peut absolument pas être non plus un objet, quoiqu'il lui suppose toujours cette nature, mais que cette chose en soi doit se trouver dans un domaine *toto genere* différent de la représentation (sujet connaissant et objet connu) et que les lois de l'enchaînement des objets peuvent moins que toute autre règle servir à la déduire.

Il est arrivé à Kant, pour la démonstration de la chose en soi, ce qui lui était arrivé pour l'apriorité de la loi de causalité : les deux doctrines sont vraies, mais leur démonstration est fausse : elles appartiennent donc à la catégorie des conclusions justes, tirées de prémisses fausses. J'ai conservé les deux théories, mais je les ai établies d'une tout autre manière et avec plus de solidité.

Je n'ai pas établi la chose en soi par surprise ou par violence, ni en vertu de principes qui l'excluent puisqu'ils appartiennent déjà à son phénomène; et, en général, je n'y suis pas arrivé par des détours :

je l'ai montrée directement, là ou elle existe immédiatement, dans la volonté, qui se révèle à chaque homme pour être l'„en soi", l'essence intime de son phénomène.

Et c'est aussi de la connaissance immédiate de sa propre volonté, que dérive pour la conscience de l'homme le concept de la *liberté*; car nul doute que la volonté, créatrice du monde, chose en soi, ne soit affranchie du principe de raison suffisante, et, par conséquent de nécessité, donc absolument indépendante, libre, toute-puissante même. Mais hâtons-nous d'ajouter, que ceci n'est vrai que de la volonté en soi, non de ses phénomènes, des individus, lesquels sont invariablement déterminés par elle précisément, comme étant ses phénomènes dans le temps. Mais la conscience vulgaire, que la philosophie n'a pas encore illuminée, confond de suite la volonté avec son phénomène, et attribue à celui-ci ce qui n'appartient qu'à la volonté: voilà d'où naît l'illusion de la liberté absolue de l'individu. Aussi Spinoza a-t-il raison de dire que la pierre lancée, si elle était douée de conscience, croirait voler de sa libre volonté. Certes, le „en soi" de la pierre est également la volonté, seule douée de liberté; mais, comme dans tous ses phénomènes, ici aussi, où elle apparaît comme pierre, elle est déjà entièrement déterminée. Mais dans le corps du présent ouvrage *) j'ai déjà suffisamment parlé de tout cela.

Kant, méconnaissant et négligeant cette naissance immédiate du concept de liberté dans toute conscience humaine, place **) l'origine de ce concept dans une spéculation très subtile, par laquelle l'absolu, que la raison est toujours censée avoir en vue, nous por-

---

*) Le Monde comme V. et comme R.

**) p. 533; V. 561; (T. II, 232).

terait à hypostasier le concept de liberté, et c'est sur cette Idée transcendante de la liberté que se fonderait avant tout son concept pratique. Mais dans la Critique de la raison pratique, § 6, et p. 185 de la 4me édition ou p. 235 de l'éd. Rosenkranz, il déduit ce concept d'une autre manière; c'est l'impératif catégorique, prétend-il, qui le suppose: en vue de cette supposition, l'Idée spéculative ne serait que l'origine première du concept de liberté, auquel l'impératif catégorique vient maintenant donner une signification et une application propre. Mais les deux assertions sont erronées. Car l'illusion d'une liberté absolue de l'individu pour chacun de ses actes est surtout vivace dans la conviction de l'homme le plus inculte, qui n'a jamais médité; elle n'est donc pas fondée sur une spéculation, quoi qu'elle ait été souvent transportée dans le domaine spéculatif. Il n'y a que les philosophes, et encore les plus profonds, ainsi que les plus réfléchis et les plus éclairés d'entre les écrivains sacrés, qui se soient affranchis de cette illusion.

D'après ce que je viens de dire, la véritable origine du concept de liberté n'est nullement de sa nature une conclusion tirée de l'Idée spéculative d'une cause absolue, pas plus qu'elle ne résulte de ce que l'impératif catégorique la suppose: elle naît directement de la conscience, dans laquelle chaque individu se reconnaît immédiatement comme volonté, c'est-à-dire comme quelque chose qui étant chose en soi n'est pas soumis à la forme du principe de raison, qui ne dépend de rien et dont au contraire tout dépend: seulement l'individu ne sait pas, muni de critique philosophique et de réflexion, faire la distinction entre son être comme phénomène de cette volonté, on pourrait dire de cet acte de volonté, déjà entré dans le

temps et déjà déterminé, et ce vouloir-vivre lui-même; c'est pourquoi, au lieu de reconnaître l'ensemble de son existence pour un acte de sa liberté, il cherche celle-ci dans chacune de ses actions isolées. Je renvoie sur cette question à mon mémoire couronné sur le libre arbitre.

Si donc Kant, ainsi qu'il le prétend ici et qu'il a eu aussi l'air de le faire dans des occasions antérieures, a réellement inféré simplement la chose en soi, et cela encore en commettant l'immense inconséquence de l'inférer en vertu d'une raisonnement que lui-même condamne;—si cela vrai, quel singulier hasard n'est-ce pas qu'ici, où pour la première fois il traite plus à fond de la chose en soi et cherche à l'élucider, il reconnait aussitôt en elle la volonté, cette libre volonté qui ne se manifeste dans le monde que par des phénomènes temporels! — Je ne puis donc m'empêcher de croire réellement, quoique cela ne puisse se prouver, que Kant, toutes les fois qu'il parlait de la chose en soi, au fond le plus caché de son esprit pensait déjà vaguement à la volonté. J'en trouve la confirmation dans la préface de la seconde édition de la Critique de la raison pure, p. XXVII et XXVIII, ou p. 677 des suppléments dans l'éd. Rosenkranz, (T. I, p. 342 et 433, aux suppléments).

D'ailleurs, c'est précisément cette solution projetée de la troisième soi-disant controverse qui donne occasion à Kant d'exposer admirablement les pensées les plus profondes de toute sa philosophie. Je citerai d'abord toute la „sixième section de l'antinomie de la raison pure“; mais par-dessus tout les considérations sur le contraste entre le caractère empirique et le caractère intelligible *), que je mets au nombre des plus

*) p. 534—550; V, 562—578; (T. II, 233—250).

excellentes choses que les hommes aient jamais dites. (Comme éclaircissement complémentaire de ce passage il faut en rapprocher le passage parallèle de la „Critique de la raison pratique“, p. 169—179 de la 4me édition, ou p. 224—231 de l'éd. Rosenkranz) Il est d'autant plus regrettable alors, que ces considérations ne se trouvent pas là à leur vraie place, en ce sens que, d'une part, elles n'ont pas été trouvées par les moyens qu'indiquait l'exposé, et qu'elles auraient donc pu être déduites autrement qu'il le fait, et que, d'autre part, elles ne remplissent pas le but dans lequel elles sont placées là, savoir la solution de la prétendue antinomie. Il conclut du phénomène à sa raison intelligible, la chose en soi, en appliquant, par une inconséquence assez souvent déjà blâmée, la catégorie de la causalité à ce qui est par delà tout phénomène. Comme chose en soi il établit pour le cas présent la volonté humaine (qu'il intitule tout à fait improprement, et en violant impardonnablement l'usage consacré dans toutes les langues, la raison) en faisant appel à un „devoir“ absolu, l'impératif catégorique, qu'il pose sans plus de façon en axiome.

Si au lieu de cela, il avait procédé sincèrement, il aurait dû partir immédiatement de la volonté; montrer que celle-ci est l'essence en soi de notre propre phénomène, reconnue sans aucun intermédiaire; après quoi il aurait dû faire son exposé du caractère empirique et du caractère intelligible, et montrer comment toutes les actions, bien que fatalement amenées par les motifs, sont considérées comme découlant nécessairement et entièrement du caractère empirique exclusivement, et comme dépendant uniquement de lui: d'où il résulte, que l'homme même qui accomplit les actions, aussi bien que le spectateur étranger qui les

juge, en font remonter au caractère empirique seul la faute ou le mérite respectif. — C'était là le seul chemin direct pour arriver à connaître ce qui n'est pas phénomène, ce qui ne peut donc être trouvé selon les lois du phénomène, cette chose qui se manifeste, se fait connaître, s'objective dans la phénomène, en un mot le *vouloir-vivre.* Ensuite, et par simple analogie, il aurait dû montrer que ce vouloir-vivre est le „en soi" de tout phénomène. Il est vrai qu'alors il n'aurait pas pu dire *) que dans la nature inanimée, et même dans la nature animale, on ne peut concevoir une faculté, un pouvoir, autrement que conditionné par les sens; dans la langue de Kant cela signifie en réalité qu'expliquer ces phénomènes par la loi de causalité c'est épuiser aussi l'explication de leur essence intime, ce qui conduit à cette inconséquence que la chose en soi manque à ces phénomènes. — En plaçant l'exposé de la chose en soi à une place qui n'est pas la bonne, et en la déduisant forcément par des détours, Kant en a faussé aussi toute la notion. Car après y être arrivé par la recherche d'une cause absolue, la volonté, ou la chose en soi, se trouve avoir ici avec le phénomène un rapport de cause à effet. Mais ce rapport n'existe qu'en deça du phénomène; il présuppose donc celui-ci et ne peut pas relier le phénomène avec ce qui se trouve au delà et en diffère toto genere.

En outre, on n'atteint pas du tout le but qu'on se proposait, savoir la solution de la troisième antinomie, en décidant que les deux parties, chacune dans un autre sens, ont raison. Car la thèse comme l'antithèse ne parlent nullement de la chose en soi, mais uniquement du phénomène, du monde objectif, du

*) p. 546; V. 574; T. II, 246.

monde comme représentation. C'est à son égard seul que la thèse cherche à démontrer, par le sophisme indiqué, qu'il contient des causes absolues; et c'est de lui aussi que l'antithèse le nie à bon droit. Aussi tout cet exposé de la liberté transcendantale de la volonté en tant que chose en soi, fait en vue de justifier la thèse, quelque parfait qu'il soit en lui-même, n'est-il ici à proprement dire qu'une *μεταβασις εις αλλο γενος*. Car cette liberté transcendantale de la volonté que l'on démontre n'est pas du tout, comme le soutient la thèse, la causalité absolue d'une cause, vu qu'une cause est essentiellement phénomène, et non quelque chose qui existe au delà de tout phénomène et qui en soit toto genere différent.

Quand il est question de cause et d'effet, il ne faut jamais, comme fait Kant, faire intervenir le rapport de la volonté à son phénomène (ou du caractère intelligible au caractère empirique), car ces deux rapports sont absolument différents. Cela n'empêche pas Kant, dans cette solution de l'antinomie, de rendre hommage à la vérité en affirmant que le caractère empirique de l'homme, comme celui de toute autre cause dans la nature, est irrévocablement déterminé, et que, conformément à cela, et en proportion des influences extérieures, les actes en dérivent nécessairement; c'est aussi pourquoi, nonobstant toute liberté transcendantale (c'est-à-dire indépendance de la volonté en soi des lois qui enchaînent ses phénomènes), aucun homme n'a le pouvoir de commencer de soi-même une série d'actes, tandis que la thèse soutenait le contraire. La liberté aussi n'a donc pas de causalité : car il n'y a de libre que la volonté, qui existe en dehors de la nature ou phénomène, lequel n'est que son objectivation : entre la volonté et la nature il n'y a pas un rapport

de causalité ; un tel rapport ne se rencontre qu'en dedans du phénomène ; il le présuppose donc, et ne peut par conséquent pas le renfermer, ni le relier à quelque chose qui indubitablement n'est pas phénomène. Le monde lui-même ne peut s'expliquer que par la volonté (puisqu'il n'est que la volonté même, devenue visible), et non par la causalité. Mais *dans* le monde, la causalité est le seul principe d'explication, et tout y arrive uniquement en vertu de lois naturelles. Ainsi donc le bon droit est tout entier du côté de l'antithèse, qui ne s'écarte pas du sujet dont il était question, qui fait usage du principe d'explication applicable à ce sujet, et n'a donc pas non plus besoin de justification : tandis qu'au contraire la thèse a besoin d'un discours justificatif pour être extraite de la question : elle commence par se placer sur un terrain tout autre que celui dont il s'agissait, et y transporte un principe d'explication inapplicable.

La quatrième controverse, je l'ai déjà dit, dans sa signification intime, fait tautologie avec la troisième. Dans la solution, Kant développe encore plus complétement la fausseté de la thèse: il ne donne, au contraire, aucune raison pour en établir la vérité, et pour montrer que la thèse et l'antithèse peuvent coexister; de même qu'à l'inverse il ne trouve aucun argument à opposer à l'antithèse. Ce n'est que comme concession qu'il introduit la donnée de la thèse; il l'appelle lui-même *) une hypothèse arbitraire dont l'objet pourrait bien en soi être impossible, et il montre seulement les vains efforts qu'il tente pour trouver à cet objet quelque petit coin abrité contre la force irrésistible de l'antithèse; et tout cela en vue de ne

*) p. 562; V. 590; T. II, 261 et 262,

pas trahir le néant de son thème favori, savoir l'existence nécessaire d'une antinomie de ce genre dans la raison humaine.

Le chapitre suivant est celui de l'idéal transcendantal, et ici nous nous trouvons rejetés tout à coup dans la rigide scolastique du moyen âge. On croirait entendre Anselme de Canterbury en personne. Nous voyons apparaître l'„*ens realissimum*", substance de toutes les réalités, contenu de toutes les propositions affirmatives, et ayant même la prétention d'être une pensée nécessaire de la raison! — Ponr ma part je dois avouer que ma raison est incapable d'une telle pensée, et que les mots qui l'expriment ne représentent à mon esprit rien de déterminé.

Je ne doute pas du reste, que Kant n'ait été entraîné à écrire ce chapitre étrange et indigne de lui uniquement par son amour de la symétrie architectonique. Les trois objets de la philosophie scolastique (que l'on peut, en la prenant dans une acception plus large, faire arriver jusqu'à Kant, comme je l'ai déjà dit), savoir l'âme, le monde et Dieu, devaient pouvoir être déduits des trois majeures possibles du syllogisme; bien qu'il soit évident qu'ils sont nés et ne pouvaient naître uniquement que par l'application pure et simple du principe de raison. Après donc que l'âme eût été introduite de force dans le jugement catégorique, après que le jugement hypothétique eût été appliqué au monde, il ne restait plus pour la troisième Idée que la majeure disjonctive. Il se trouva heureusement un travail préparatoire fait dans ce sens, savoir l'„ens realissimum" des scolastiques, joint à la preuve ontologique de l'existence de Dieu, établie ru-

dimentairement par Anselme de Canterbury et perfectionnée ensuite par Descartes. Ce travail fut avec joie mis à profit par Kant, et peut-être s'y joint-il aussi quelque réminiscence d'une œuvre latine de sa jeunesse. Quoi qu'il en soit, le sacrifice fait dans ce chapitre à son amour de la symétrie architectonique est démesurément grand. A l'encontre de toute vérité, il y fait de l'idée, je dois dire grotesque, d'une substance de toutes les réalités possibles une pensée essentielle et nécessaire de la raison. Pour déduire cette substance Kant a recours à la fausse allégation que notre connaissance des choses particulières naît d'une limitation constante et progressive des notions générales, et par conséquent aussi de la limitation d'un concept qui serait le plus général de tous et qui contiendrait *en soi* toute réalité. Mais il se trouve ainsi en contradiction tout autant avec ses propres enseignements qu'avec la vérité, car tout au contraire notre connaissance part du particulier, elle va s'élargissant vers le général, et toutes les notions générales naissent par abstraction des choses réelles, individuelles, connues intuitivement; cette abstraction peut se poursuivre jusqu'à arriver à la plus générale des notions générales, laquelle alors comprend tout *sous soi*, mais ne renferme presque rien *en soi*. Kant renverse donc ici radicalement le processus de la connaissance, et l'on aurait le droit de l'accuser d'avoir donné occasion à une charlatenerie célèbre de nos jours, qui, au lieu de voir dans les concepts des pensées abstraites des choses, fait au contraire des concepts les pensées premières et ne voit dans les choses que des notions concrètes, professant ainsi un monde renversé, une arlequinade philosophique qui a dû trouver naturellement l'accueil le plus favorable, à son apparition.

En supposant même que la raison doive, ou du moins puisse arriver à la notion de Dieu sans une révélation, elle ne le pourra que guidée par le principe de causalité: la chose est si évidente qu'elle n'a pas besoin de preuves. C'est pourquoi Chr. Wolf dit (Cosmologia generalis, praef. p. 1): „*Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur.*" Avant lui Leibnitz disait déjà au sujet du principe de causalité: „*Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu*" (Théod., § 44). De même dans sa controverse avec Clarke, § 126: „*J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu.*" Pourtant la pensée développée dans ce chapitre est si loin d'être une conception essentielle et nécessaire de la raison, qu'on peut plutôt la considérer comme le nec plus ultra des productions monstrueuses d'une époque comme celle de la scolastique, époque que des circonstances extraordinaires ont jetée dans les aberrations et les absurdités les plus étranges, qui n'a pas sa pareille dans l'histoire universelle, et qui ne pourra jamais plus revenir. Cette scolastique, arrivée à son comble, avait, il est vrai, puisé son argument principal en faveur de l'existence de Dieu dans le concept de l'„ens realissimum", et n'avait employé les autres preuves que de surcroît et accessoirement: mais cela ne constitue qu'une simple méthode d'enseignement et ne prouve rien concernant l'origine de la théologie dans l'esprit humain. Kant a pris à cette occasion les procédés de la scolastique pour des procédés de la raison, ce qui du reste lui est arrivé plus d'une fois.

S'il était vrai qu'en vertu des lois essentielles de la raison l'idée de Dieu doive naître, par un syllogisme disjonctif, comme idée de *l'être réalissime*, cette idée se rencontrerait certainement aussi chez les philosophes de l'antiquité: or nous ne trouvons pas trace d'un *ens realissimum* chez ceux-ci, bien que plusieurs d'entre eux enseignent en vérité un créateur, mais uniquement comme informant la matière qui existe sans lui, „*δημιουργος*; et cependant cette notion d'un créateur, ils la déduisent uniquement par le principe de la causalité. Sextus Empiricus cite pourtant (adv. Math., IX, § 88) une argumentation de Cléanthe, que quelques uns tiennent pour être la démonstration ontologique; mais elle ne l'est pas, elle n'est qu'une simple déduction analogique: en effet selon cette argumentation, comme l'expérience nous apprend que sur terre il y a toujours un être qui est plus parfait qu'un autre, et comme l'homme, qni en sa qualité d'être le plus parfait clôt la série, possède encore malgré cela beaucoup d'imperfections, il doit exister des êtres plus parfaits, et finalement il doit y en avoir un le plus parfait de tous (*κρατιστον*, *αριστον*) et c'est cet être qui serait Dieu.

En ce qui concerne la partie suivante, qui renferme la réfutation détaillée de la théologie spéculative, j'ai seulement à observer en peu de mots qu'elle est certainement comme en général toute la critique des trois prétendues Idées de la raison, donc comme toute la dialectique de la raison pure, en quelque sorte le but et la raison d'être de tout l'ouvrage; mais que pourtant cette partie polémique ne présente pas, comme la précédente, qui est toute de doctrine, savoir

l'Esthétique et l'Analytique, un intérêt général, durable et purement philosophique: l'intérêt en est plutôt temporaire et local, car il se lie tout spécialement aux points principaux de la philosophie qui a régné en Europe jusqu'à Kant, et dont le renversement total, grâce à cette polémique, n'en reste pas moins pour lui un mérite immortel. Il a éliminé le théisme de la philosophie, qui étant une science et non une théologie, ne peut admettre parmi ses principes que ce qui est donné par l'expérience, ou ce qui est établi par des preuves incontestables. Je n'entends ici naturellement que la véritable philosophie, la philosophie comprise sérieusement, celle qui recherche la vérité et rien autre chose; et non la philosophie pour rire qu'on ensigne aux universités; car dans celle-ci, après comme avant, la théologie spéculative joue le rôle principal, et l'âme, après comme avant, s'y présente sans façon comme une ancienne connaissance. C'est cette philosophie universitaire, dotée d'émoluments et d'honoraires, qui procure en sus des titres de conseiller de cour, c'est elle qui, du haut de sa grandeur regardant fièrement autour d'elle, n'a pas daigné, pendant quarante ans, s'apercevoir de l'existence de petites gens comme moi; c'est elle aussi qui aimerait bien pouvoir se débarrasser du vieux Kant et de ses Critiques, afin de crier de tous ses poumons: vive Leibnitz. Remarquons en outre que de même que Kant, de son propre aveu, a été amené à sa théorie de l'apriorité du concept de causalité par le scepticisme de Hume à cet égard, de même peut-être sa critique de toute théologie spéculative a-t-elle été provoquée par la critique de Hume contre toute théologie populaire, exposée par lui dans son ouvrage, si digne d'être lu, intitulé: „*Natural history of religion*“ et dans

„*Dialogues on natural religion*“ : je croirais même que Kant a voulu en quelque mesure compléter l'œuvre de Hume en ce point. Car le premier des deux écrits cités est en réalité une critique de la théologie populaire, dont il veut montrer la pauvreté, tandis qu'en revanche il recommande et estime la théologie rationnelle ou spéculative, comme étant la vraie. Kant démontre à son tour combien cette dernière manque de fondement, mais il ne touche pas à la théologie populaire a laquelle il donne même une forme plus noble en la présentant comme une foi appuyée sur un sentiment moral. C'est là ce dont plus tard les pseudo-philosophes ont fait la caricature, en le présentant comme des *compréhensions de la raison*, des *consciences de Dieu*, des *intuitions intellectuelles du suprasensible*, *de la Divinité*, et autres de ce genre ; tandis que Kant, lorsqu'il démolissait d'antiques et respectables erreurs, connaissant les dangers de l'entreprise, avait simplement voulu établir, par sa théologie morale, quelques faibles soutiens provisoires, afin que l'écroulement ne l'atteignît pas et qu'il pût avoir le temps de s'éloigner.

Quant à ce qui concerne la réalisation, il n'y avait nul besoin, pour réfuter la preuve *ontologique* de l'existence de Dieu d'une critique de la raison, du moment que, même en laissant de côté l'Esthétique et l'Analytique, il est très facile de montrer clairement que cette preuve ontologique n'est qu'un jeu subtil qui jongle avec des notions abstraites, mais n'a aucune puissance persuasive. Déjà dans l'Organum d'Aristote il se trouve un chapitre qui suffit aussi amplement à réfuter la preuve ontologique que s'il avait été écrit dans cette intention : c'est le septième chapitre du second livre des Analytiques postérieures : il

y est dit, entre autres, en propres termes: „*το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι*“ ce qui signifie: *existentia nunquam ad essentiam rei pertinet.*

La réfutation de la preuve *cosmologique* n'est que la théorie professée jusque là dans la Critique appliquée à un cas donné, et il n'y a rien à mentionner contre elle. — La preuve *physico-théologique* est une simple amplification de la preuve cosmologique, qu'elle présuppose, et sa réfutation détaillée ne se trouve que dans la Critique du jugement. Je renvoie à cet égard mon lecteur à la rubrique „Anatomie comparée“ dans mon ouvrage „*la Volonté dans la Nature*“ *).

En critiquant ces preuves, Kant ne s'occupe que de la théologie spéculative et ne s'attaque qu'à l'école. Si au contraire il avait également eu en vne la vie et la théologie populaire, aux trois preuves ci-dessus il aurait eu à en ajouter une quatrième, qui, dans la langue de Kant, pourrait le plus exactement s'appeler la preuve *céraunologique* (*κεραυνός*, la foudre): c'est celle qui se fonde chez l'homme sur le sentiment de sa misère, de sa faiblesse et de sa dépendance en face des forces naturelles si infiniment supérieures, si insondables et pour la plupart si menaçantes; à quoi se joint encore le penchant naturel de homme à tout personnifier, ainsi que son espoir d'exercer quelque action par la prière et par la flatterie, et peut-être aussi par les présents. Dans toute entreprise humaine il y a quelque chose qui n'est pas en notre pouvoir et qui échappe â notre calcul: le désir de gagner ce quelque chose à nos intérêts, est ce qui a donné naissance aux Dieux. *Primus in orbe Deos*

---

*) La traduction de cet ouvrage de S. est achevée et paraîtra sous peu.

Avis du traducteur.

fecit timor est un vieil adage de Pétrone, plein de vérité. C'est cette preuve surtout que critique Hume, qui, dans les écrits cités plus haut, se montre entièrement le précurseur de Kant. — Mais ceux que la critique de la théologie spéculative de Kant a plongés dans un embarras permanent, ce sont les professeurs de philosophie: payés par des gouvernements chrétiens, ils ne peuvent évidemment pas mettre de côté la principal article de foi *). Comment s'y prennent alors ces messieurs? — Ils affirment tout bonnement que l'exsitence de Dieu s'entend de soi. — Quoi! Après que l'ancien monde, au prix de sa conscience, a fait des efforts inouïs pour la prouver, après que le monde moderne, au prix de son intelligence, a mis en campagne des preuves ontologiques, cosmologiques et physico-théologiques, — pour ces messieurs elle s'entend de soi? Et c'est par ce Dieu qui s'entend de soi qu'ils expliquent ensuite le monde: et c'est là leur philosophie!

---

*) Kant a dit: „Il est par trop absurde d'attendre de la raison des éclaircissements, tout en lui prescrivant à l'avance à quoi ils doivent aboutir". (Crit. de la raison pure, p. 747; V. 775; T. II, 446). En revanche, voici la naïve déclaration d'un professeur de philosophie de notre époque: „Si une philosophie nie la réalité des idées fondamentales du christianisme, c'est ou bien qu'elle est fausse, ou bien, *quand elle serait vraie, qu'elle n'est bonne à rien*",—s'entend, pour les professeurs de philosophie. C'est feu le professeur Bachmann, qui dans le journal littéraire de Iéna, juillet 1840, No. 126, a été assez indiscret pour ébruiter la maxime de tous ses collègues. Il est tout de même remarquable, comme caractéristique de la philosophie universitaire, de voir comment on y met sans façon la vérité à la porte, dès qu'elle ne veut pas céder et plier: „Hors d'ici, vérité! Tu ne nous es *bonne à rien*. Te devons-nous quelque chose. Est-ce toi qui nous paies? — Donc, à la porte!"

Note de Schopenhauer.

Jusqu'à Kant il existait un véritable dilemme entre le matérialisme et le théisme, c'est-à-dire entre l'opinion selon laquelle c'est l'aveugle hasard, et celle selon laquelle c'est une intelligence gouvernant du dehors selon ses fins et ses notions, qui a crée le monde; *neque dabatur tertium.* Aussi athéisme et matérialisme étaient identiques: de là vient aussi qu'on doutait qu'il pût y avoir un athée, c'est-à-dire un homme capable d'attribuer à l'aveugle hasard l'ordonnance et la finalité merveilleuse de la nature, particulièrement celle de la nature organique: on peut lire p. ex. „*Bacon's essays*" (sermones fideles), *essay* 16, *on atheism.* Dans l'opinion du vulgaire et des Anglais, qui en cette matière appartiennent complétement au vulgaire (*mob*), les choses en sont encore là, même chez leurs savants les plus distingués: on n'a qu'à voir dans l'„*Ostéologie comparée*" de R. Owen, 1855, préface p. 11 et 12, où il en est encore à l'ancien dilemme entre Démocrite et Epicure d'une part, et d'autre part „*une intelligence, dans laquelle la connaissance d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fît son apparition.*" C'est d'une Intelligence que toute finalité doit être partie: il n'en douterait pas un instant, même en rêve. Dans la lecture qu'il a faite de cette préface, légèrement modifiée ici, devant l'Académie des sciences, le 5 septembre 1853, n'a-t-il pas dit avec une naïveté enfantine: „*La téléologie, ou la théologie scientifique*" (Comptes rendus, sept. 1853); pour lui tout cela est identique. Si dans la nature il y a des causes finales, eh bien, c'est qu'elles sont l'œuvre d'une intention, d'une réflexion, d'une intelligence. Qu'importe en effet à cet Anglais et à l'Académie des sciences la „Critique du jugement", ou mon livre sur la Volonté dans la nature? Ces messieurs ne daignent

pas regarder si bas. Les *„illustres confrères"* font profession de mépriser la métaphysique et la *„philosophie allemande"* : ils s'en tiennent à la philosophie de bonne femme. La validité de cette majeure disjonctive, de ce dilemme entre le matérialisme et le théisme, se fonde sur la supposition que le monde visible est le monde des choses en soi, et que, par conséquent, il n'existe pas d'autre ordre de choses, que l'ordre empirique. Mais depuis que Kant a démontré que le monde et son ordonnance appartiennent au pur phénomène, dont les lois reposent principalement sur les formes de notre intellect, il n'était plus nécessaire d'expliquer l'existence et l'essence des choses et du monde par analogie avec les changements perçus ou effectués par nous dans le monde, et il n'était pas du tout nécessaire non plus, que ce que notre esprit conçoit comme moyen et comme fin, résultât également d'une semblable connaissance. — En même temps que Kant, par cette importante distinction entre le phénomène et la chose en soi, enlevait toute base au théisme, il ouvrait d'autre part la voie à des explications toutes différentes et bien autrement profondes de l'existence.

Dans le chapitre sur le but dernier de la dialectique naturelle de la raison, Kant allègue que les trois Idées transcendantales sont précieuses comme principes régulateurs pour avancer dans la connaissance de la nature. Mais cette assertion peut difficilement avoir été faite sérieusement. Du moins aucun de ceux qui s'adonnent aux sciences naturelles ne mettra en doute, qu'au contraire ces hypothèses sont des obstacles qui paralysent toute étude de la nature. Pour vérifier ce que j'avance par un exemple, que l'on veuille bien réfléchir si l'hypothèse d'une âme, supposée une

substance immatérielle, simple, pensante, pourrait être de quelque utilité aux vérités que Cabanis a si admirablement exposées, ou aux découvertes de Flourens, de Marshall Hall et de Ch. Bell, ou si plutôt elle ne leur aurait pas crée de suprêmes difficultés. Kant lui-même (Prolegom., § 44) dit que „les Idées de la raison sont contraires et nuisibles aux maximes de la connaissance de la nature par la raison.“

Ce n'est certainement pas un des moindres mérites de Frédéric le Grand, que sous son règne Kant ait pu se développer et publier sa „Critique de la raison pure“. Sous tout autre gouvernement, un professeur rétribué par l'Etat eût difficilement osé quelque chose de semblable. Aussi, dès le règne suivant, Kant dut-il promettre au successeur du grand roi de ne plus rien écrire.

Je pourrais me croire dispensé de critiquer ici la partie morale de la philosophie de Kant, puisque j'ai fait cette critique, plus en détail et plus à fond que la présente, 22 ans plus tard dans „Les deux problèmes fondamentaux de l'Ethique.“ Cependant je l'ai conservée ici telle qu'elle était dans la première édition du présent ouvrage: j'ai pensé qu'il était bon de ne pas la supprimer, d'abord pour être complet, et puis parce qu'elle sert utilement de prélude à la critique plus profonde publiée postérieusement. Je renvoie donc le lecteur à celle-ci pour tous les points principaux.

Kant, obéissant à son amour de la symétrie, devait donner un pendant à la raison théorique. L'„*intellectus practicus*“ des scolastiques, lequel dérive à son tour du *νους πρακτικος* d'Aristote (De anima, III,

10, et Polit., VII, c. 14 : *ὁ μεν γαρ πρακτικος εστι λογος, ὁ δε θεωρητικος*) a fourni l'expression. Cependant c'est tout autre chose qu'elle désigne ici : ce n'est plus l'emploi de la raison dans un but pratique ; ici la raison pratique est montrée comme étant la source et l'origine de l'incontestable importance morale de la conduite humaine, et comme donnant naissance à toute vertu, à toute noblesse d'âme et à tous les degrés possibles de la sainteté. Tout cela découlerait donc simplement de la raison, et n'exigerait que de la raison. Agir raisonablement et agir vertueusement, noblement, saintement, seraient une seule et même chose : et une conduite égoïste, méchante, criminelle, ne serait pas autre chose qu'une conduite déraisonnable. Cependant tous les temps, tous les peuples, toutes les langues ont soigneusement fait la distinction entre les deux, et les ont toujours tenus pour différents, comme le font encore aujourd'hui tous ceux qui ne savent rien de la nouvelle école, antrement dit le monde entier, sauf un petit groupe de savants allemands : à l'exception de ceux-ci, tous les autres entendent par conduite vertueuse et par conduite raisonnable deux choses totalement différentes. Dire que le sublime fondateur de la religion chrétienne, dont la vie nous est présentée comme l'idéal de toutes les vertus, a été *le plus raisonnable* des hommes, serait taxé de propos indigne, probablement même de langage blasphématoire : il en serait de même si l'on disait que ses préceptes ne renferment que des instructions pour mener une *existence parfaitement raisonnable.* En outre, d'après ces préceptes, au lieu de penser à soi-même et à ses propres nécessités futures, ne songer toujours et sans réserve qu'aux besoins présents et plus considérables des autres ; donner tout son bien

aux pauvres, pour ensuite, devenu pauvre soi-même, aller prêcher aux autres la vertu que l'on a pratiquée; voilà ce que chacun admire à juste titre: mais qui pourrait oser, pour louer une pareille existence, dire qu'elle est le suprême d'une conduite raisonnable? Qui donc enfin louerait Arnold de Winkelried, comme d'un acte de haute raison, d'avoir, dans un élan de magnanimité surhumaine, saisi et dirigé contre son sein les lances ennemies, afin de donner le salut et la victoire à ses concitoyens?—En revanche, quand nous voyons un homme, dès sa jeunesse, s'occuper avec une persévérance extraordinaire à se procurer les moyens de mener une existence exempte de soucis, d'entretenir femme et enfants, de se faire un bon renom auprès des gens; ne songer qu'à parvenir aux honneurs et aux distinctions extérieures, sans jamais se laisser détourner ni par le séduisant attrait des jouissances qui s'offrent à lui, ni par le doux chatouillement qu'il éprouverait à braver l'insolence des puissants, ni par l'envie de se venger d'offenses subies ou d'humiliations imméritées, ni par le charme de quelque occupation intellectuelle, esthétique ou philosophique, mais improductive, ou de voyages dans des pays dignes d'être visités,—quand nous le voyons, dis-je, ne jamais se laisser entraîner par ces tentations ou par d'autres du même genre à perdre son but de vue, mais travailler uniquement au résultat qu'il poursuit avec la plus persévérante conséquence, qui oserait nier qu'un pareil „*philistin*“ est extraordinairement *raisonnable?* Et il l'est alors même qu'il se serait servi de moyens peu louables, mais pas dangereux. Mais allons plus loin encore: quand un scélérat, avec une astuce préméditée et selon un plan profondément mûri, arrive aux richesses, aux honneurs, voire mê-

me à des trônes et à des couronnes; quand ensuite, ayant attiré les Etats voisins dans les pièges perfides que son habileté a su leur tendre, il les soumet un à un, et devient ainsi le maître du monde; quand en même temps il ne se laisse détourner dans sa marche par aucune considération de justice ou d'humanité, mais continue systématiquement à fouler aux pieds et à écraser tout ce qui s'oppose à ses vues, précipitant sans pitié des millions d'êtres humains dans les malheurs de tout genre, dans le sang et dans la mort, mais payant royalement et couvrant toujours de sa protection ses séides et ses aides, n'oubliant jamais rien, et arrivant à la fin à son but: qui ne voit qu'un tel homme a dû procéder dans son oeuvre de la manière la mieux raisonnée? Qui ne voit que si, pour concevoir ses plans, il lui fallait une puissante intelligence, pour les réaliser il fallait que la raison, et une *raison pratique* proprement dite, dominât constamment chez lui? — Ou bien s'imagine-t-on peut-être que les préceptes que Machiavel, esprit sage, conséquent, réfléchi et perspicace, donne au Prince sont déraisonnables? *)

Ainsi que la méchanceté peut très bien s'allier

*) Par parenthèse: Le problème de Machiavel est de résoudre la question comment le Prince pourrait quoi qu'il en coûte se maintenir sur le trône. malgré les ennemis du dedans et du dehors. Le thème n'était donc nullement la question morale, si un Prince comme homme devait ou non vouloir pareille chose; c'était simplement celle de savoir comment, s'il la voulait, il pourrait en venir à bout. Cela posé, il en donne la solution, comme on écrirait un traité sur le jeu d'échecs, où il serait absurde de regretter que l'auteur n'ait pas résolu la question de savoir si, en thèse générale, il est moralement convenable de jouer aux échecs. Reprocher à Machiavel l'immoralité de son ouvrage est aussi déplacé qu'il le serait de reprocher à un professeur d'escrime de ne pas commencer sa leçon par une conférence morale contre le meurtre et l'homicide.

Note de Schopenhauer.

à la raison,—et c'est alors qu'elle est surtout redoutable, — ainsi, à l'inverse, la noblesse d'âme s'accompagne parfois de déraison. C'est dans cette seconde catégorie que l'on peut ranger l'acte de Coriolan, qui après avoir pendant des années fait tous ses efforts pour tirer vengeance des Romains, quand le moment propice est enfin arrivé, se laisse attendrir par les supplications du Sénat et par les pleurs de sa mère et de sa femme, renonce à cette vengeance si longuement et si péniblement préparée, et, ayant attiré sur sa tête la juste colère des Volsques, pousse la générosité jusqu'à mourir pour ces Romains dont il connaît l'ingratitude et qu'il avait dépensé tant d'efforts à vouloir punir.—Enfin je dois dire, pour être complet, que la raison peut très bien être unie à la sottise. Tei est le cas lorsque, ayant choisi une sotte maxime, on y soumet sa conduite avec une persévérance logique. Un exemple de ce genre a été fourni par la princesse Isabelle, fille de Philippe II; elle avait fait voeu de ne pas changer de chemise tant qu'Ostende n'aurait pas capitulé, et elle tint parole pendant trois ans. En général ici appartiennent tous les voeux dont l'origine est dans un manque de compréhension en vertu de la loi de causalité, c'est-à-dire un manque d'intelligence; néanmoins il est raisonnable de les remplir, une fois que l'on a été assez borné pour les faire.

Aussi voyons-nous, d'accord avec ce qui je viens d'exposer, les auteurs qui ont précédé immédiatement Kant opposer la conscience, siège des sentiments moraux, à la raison: J. J. Rousseau dit dans le quatrième livre de l'Emile: „La *raison* nous trompe, mais la *conscience* ne trompe jamais;“ un peu plus loin il ajoute: „Il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la *conscience* in-

dépendant de la *raison* même." Plus loin encore: „Mes sentiments naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma *raison* rapportait tout à moi. — — — On a beau vouloir établir la vertu par la *raison* seule, quelle solide base peut-on lui donner? — Dans les Rêveries du promeneur, prom. 4ème, il dit: „Dans toutes les questions de morale difficiles je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la *conscience*, plutôt que par les lumières de la *raison*". — Aristote déjà dit expressément (Eth. magna, I. 5), que les vertus ont leur siège dans le *αλογῳ μοριῳ της ψυχης* *(in parte irrationali animi)* et non dans le *λογον εχοντι* *(in parte rationali)*. Conformément à cela Stobée, parlant des Péripatéticiens (Ecl. II, c. 7), s'exprime ainsi: *„Την ηθικην αρετην ὑπολαμβανουσι περι το αλογον μερος γιγνεσθαι της ψυχης, επειδη διμερη προς την παρουσαν θεωριαν ὑπεθεντο την ψυχην, το μεν λογικον εχουσαν, το δ'αλογον. Και περι μεν το λογικον την καλοκἀγαθιαν γιγνεσθαι, και την φρονησιν, και την αγχινοιαν, και σοφιαν, και ευμαθειαν, και μνημην, και τας ὁμοιους· περι δε το αλογον, σωφροσυνην, και δικαιοσυνην, και ανδρειαν, και τας αλλασ τας ηθικας καλουμενας αρετας. (Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem, ad hanc disquisitionem, animam ponant, ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, justitiam, fortitudinem, et reliquas virtutes, quas ethicas vocant.)*. Cicéron aussi (de nat. Deor., III, c. 26—31) expose longuement que la raison est l'intermédiaire et l'instrument nécessaire de tous les crimes.

J'ai dit que la raison est la faculté des concepts. C'est cette classe toute particulière de représentations

générales, non perceptibles intuitivement, symbolisées et fixées uniquement par des mots, qui distinguent l'homme de l'animal et lui donnent la domination de la terre. Si l'animal est l'esclave du présent, s'il ne connaît pas d'autres motifs que ceux qui viennent directement des sens, et si, lorsque ces motifs se présentent à lui, il est aussi nécessairement attiré ou repoussé par eux que le fer l'est par l'aimant; en revanche dans l'homme le don de la raison a fait naître la réflexion. C'est par elle que, jetant ses regards en avant et en arrière, il peut facilement saisir l'ensemble de sa vie et de la marche du monde; c'est elle qui le rend indépendant du présent, et lui permet d'accomplir systématiquement et après mûre déliberation le mal comme le bien. Mais tout ce qu'il fait, il le fait avec parfaite connaissance: il sait exactement ce que sa volonté a décidé, ce qu'elle a choisi en chaque occasion, et quel autre choix eût été possible selon les circonstances: par ce vouloir conscient il apprend à se connaître soi-même, et ses actes lui réfléchissent sa propre image. Dans tous ces rapports avec la conduite humaine la raison peut être dite *pratique:* elle n'est théorique qu'en tant que les choses qui l'occupent n'ont aucune relation avec la conduite de l'homme qui raisonne, et ne lui offrent absolument qu'un intérêt théorique; ce dont très peu de gens sont capables. Ce que, ainsi entendu, on exprime par *raison pratique,* est assez exactement rendu par le mot latin „*prudentia*" qui, selon Cicéron (De nat. Deor., II, 22), est la contraction de „*providentia*"; tandis que „*ratio*", quand il est question de faculté intellectuelle, signifie d'ordinaire la raison théorique proprement dite, bien que les anciens ne maintinssent pas rigoureusemeut la distinction. — Chez tous les hommes à peu près la

raison a une direction presque exclusivement pratique : mais quand cette direction vient aussi à être abandonnée, quand la pensée perd son autorité sur la conduite, quand l'homme peut dire : „*scio meliora, proboque, deteriora sequor*" ou bien : „*le matin je fais des projets, et le soir, je fais des sottises*" : quand donc ce n'est pas le raisonnement qui guide sa conduite, mais l'impression du moment, presque comme chez l'animal, on dit de lui qu'il est *déraisonnable* (sans que cela implique le reproche de quelque bassesse morale), bien que pourtant ce ne soit pas la raison qui lui manque, mais l'application de la raison à la conduite, et l'on peut dire en quelque sorte que sa raison est exclusivement théorique, et nullement pratique. Avec cela il peut être un excellent homme ; il y en a, par exemple, qui ne peuvent voir un malheureux sans le secourir, même au prix de sacrifices, mais qui en revanche, ne paient pas leurs dettes. Un caractère déraisonnable est incapable de commettre quelque grand crime, car il ne possède pas l'esprit de méthode, la dissimulation, et l'empire sur soi, nécessaires pour cela. Il ne saurait atteindre non plus à un très haut degré de vertu : car, quelque penchant naturel qu'il ait pour le bien, les impulsions du vice et de la méchanceté, dont aucun homme n'est entièrement exempt, ne sauraient faire défaut, et comme la raison ne se montre pas assez pratique chez lui pour leur opposer des préceptes inébranlables et des résolutions fermes, ces impulsions se transformeront à coup sûr en actes.

Enfin la raison se montre tout particulièrement *pratique* dans ces caractères éminemment raisonnables, que dans la vie ordinaire on appelle à cause de cela des philosophes pratiques, et qui se distinguent par

une égalité d'âme peu commune envers les événements agréables ou désagréables, par une humeur toujours égale et une ferme persévérance dans les décisions arrêtées. C'est en effet la prédominance de la raison, c'est-à-dire la connaissance plus abstraite qu'intuitive, et par suite la vue d'ensemble de la vie, saisie dans sa géneralité, dans sa totalité et à grands traits, à l'aide des concepts, qui leur a appris, une fois pour toutes, les erreurs de l'impression momentanée, l'inconstance des choses, la brièveté de la vie, la frivolité des jouissances, les retours de la fortune et les grandes et petites misères du sort. Aussi rien d'imprévu n'arrive pour eux, et ce qu'ils savent *in abstracto* ne les suprend ni ne les décontenance quand ils le rencontrent se réalisant un à un, à la différence des caractères moins raisonnables, sur qui le présent, l'intuitif, le réel, exerce une action si puissante, que les froides et incolores notions abstraites sont refoulées à l'arrière-plan de la conscience, et qui, oubliant et leurs projets et leurs maximes, sont en proie aux émotions et aux passions de toute sorte. J'ai déjà expliqué, à la fin du premier livre *), qu'à mon avis la morale stoïcienne n'était, à l'origine, qu'un ensemble de préceptes enseignant une vie réellement raisonnable, comme nous l'entendons ici. C'est une existence de ce genre qu'Horace loue souvent et dans différents passages. C'est là ce que signifie son „*Nil admirari*" ainsi que le „*Μηδεν αγαν*" delphique. Traduire „nil admirari" par „ne rien admirer" est tout à fait faux. Ce précepte d'Horace ne s'applique pas à la théorie, mais à la pratique, et il signifie en réalité : N'estime rien sans réserve, ne t'engoue de rien ; ne

---

*) Du Monde comme V. et comme R.

crois pas que la possession de quoi que ce soit puisse rendre heureux: toute convoitise excesive de quelque objet est une chimère qui nous leurre et dont nous pouvons nous délivrer tout aussi bien, mais beaucoup plus facilement, par une connaissance plus parfaite que par la possession acquise. „C'est aussi dans cette acception que Cicéron emploie le „admirari" (De divinatione, II, 2). Ce qu'Horace entend par là, c'est donc cette „αθαμβια" cette „ακαταπληξις" cette „αθαυμασια" que Démocrite estimait déjà comme le bien suprême *). — A proprement parler, il n'est pas question de vertu ou de vice dans une existence raisonnable ainsi comprise, mais cet emploi pratique de la raison constitue la véritable supériorité de l'homme sur l'animal, et c'est sous ce rapport uniquement qu'il est admissible de parler de la dignité humaine, et que ces mots offrent un sens quelconque.

Dans tous les cas que nous venons d'exposer et dans tous ceux qu'on peut imaginer, la différence entre une conduite raisonnable et une conduite déraisonnable revient à ceci que les motifs sont ou des notions abstraites, ou des représentations intuitives. En conséquence la définition que j'ai donnée de la raison s'accorde exactement avec le langage usité de tout temps et par tous les peuples; or cet emploi dans le langage il ne faut pas croire qu'il soit dû au hasard ou à l'arbitraire: il résulte précisément de cette différence, dont tout homme a conscience, entre ces deux facultés intellectuelles; tous les hommes règlent leur langage d'après cette conscience, sans pourtant la porter, il est vrai, jusqu'à la clarté d'une dé-

---

*) Voir Clem. Alex. Strom., II, 21; et comp. Strabon, I, p. 98 et 105.

finition abstraite. Nos ancêtres n'ont pas créé les mots sans leur attacher un sens précis, afin que les philosophes qui viendraient après des siècles les trouvassent tout préparés et n'eussent plus qu'à décider l'acception qu'il fallait leur donner : tout au contraire ils exprimaient des concepts bien déterminés. Chaque mot appartient à un concept : leur attribuer une autre signification que celle qu'ils ont eue jusque là, c'est en abuser ; c'est introduire la licence pour chacun de donner à chaque mot le sens qu'il lui plaît de lui donner, ce qui amènerait la plus extrême confusion. Locke a déjà montré longuement que la plupart des disputes en philosophie viennent du faux emploi des termes. Pour bien s'en rendre compte on n'a qu'à voir combien de nos jours de piètres pseudo-philosophes abusent honteusement des mots de *substance*, *conscience*, *vérité*, et autres semblables. Les définitions de la raison, et les expressions employées par tous les philosophes de tous les temps, à l'exception de ceux des temps les plus récents, s'accordent avec les miennes aussi parfaitement que les notions populaires qui ont cours sur ce privilège de l'humanité. L'on n'a qu'à lire ce que Platon, dans le quatrième livre de la République et dans d'innombrables pasages épars dans ses écrits, appelle „λογιμον" *) ou „λογιστικον της ψυχης" ; ce que Cicéron dit dans son „De nat. Deorum", III, 26—31 ; ce que Leibnitz, Locke disent dans les passages que j'en ai cités dans le premier livre. Je n'en finirais pas avec les citations, si je voulais montrer combien tous les philosophes qui ont précédé Kant ont parlé de la

*) Je crois qu'il faut lire : „λογικον".

Note du traducteur.

raison en général dans le même sens que moi, quoiqu'ils n'aient pas su en expliquer la nature avec parfaite précision et clarté, en ramenant son essence à un point unique. Ce qu'on entendait par la raison, peu de temps avant l'apparition de Kant, nous le trouvons complet dans deux études de Sulzer, publiées dans le premier volume de ses Mélanges philosophiques, l'une intitulée „Analyse du concept de la raison“, l'autre : „De l'influence réciproque de la raison et du langage“. En revanche, quand on lit comment dans les derniers temps on parle de la raison, sous l'influence de la faute de Kant qui est allée en grossissant comme l'avalanche, on doit forcément admettre que tous les sages de l'antiquité, ainsi que tous les philosophes avant Kant, ne possédaient pas une lueur de raison : car ils ont ignoré les découvertes récentes de *perceptions immédiates*, *d'intuitions*, *d'aperceptions* de *pressentiments* de la raison, tout autant que nous ignorons le sixième sens des chauves-souris. Pour ma part je dois avouer que moi non plus, avec mon esprit borné, je ne puis comprendre cette raison qui perçoit directement, ou qui entend, ou qui saisit intellectuellement le supra-sensible, l'absolu, avec toutes les longues histoires qui s'y rapportent, et que je ne me la représente pas autrement que je ne me représente précisement aussi ce sixième sens de la chauve-souris. Mais ce qu'il faut dire à la louange de cette invention, ou de cette découverte d'une raison qui perçoit tout de suite, directement, tout ce qu'il vous plaira, c'est qu'elle est un expédient *(sic)* incomparable en dépit de tous les Kants avec leurs Critiques de la raison, pour se tirer d'affaire le plus facilement du monde, soi et ses idées fixes de prédilection. L'invention et

le bon accueil qu'elle a trouvé font honneur à leur époque.

S'il est donc constant que tous les philosophes de tous les temps ont exactement connu dans son ensemble la nature générale de la raison (*το λογιμον, ἡ φρονησις, ratio, Vernunft, reason*), sans pourtant l'avoir déterminée avec assez de rigueur ni l'avoir ramenée à un seul foyer, en retour ils n'ont pas clairement conçu ce que c'est que l'*entendement* ou *esprit* (*νους, διανοια, intellectus, Verstand, intellect, understanting*); comme ils le confondent souvent avec la raison, ils n'ont jamais pu arriver à en donner une explication complète, claire et simple. Les philosophes chrétiens ont encore donné au concept de la raison une signification accessoire d'un tout autre genre, en l'opposant à la révélation ; partant de là, plusieurs prétendent, avec raison, que l'on peut arriver à connaître le devoir de la vertu par les seules lumières de la raison, c'est-à-dire même sans révélation. Cette considération a certainement influé sur l'exposé de la chose et sur l'emploi du mot chez Kant. Cependant, comme cette opposition n'a qu'un sens historique, positif, pour ainsi dire, elle constitue un élément étranger à la philosophie, et dont celle-ci n'a pas à s'occuper.

On devait s'attendre à voir Kant, dans ses critiques de la raison théorique et pratique, partir d'une exposition de la nature générale de la raison, et, après avoir bien établi le genre, passer à l'explication des deux espèces : il aurait dû montrer alors comment cette raison, une et la même, se manifeste de deux manières si différentes, tout en se montrant unique par la constante identité de son caractère essentiel. Mais on ne trouve rien de semblable chez lui. J'ai déjà démontré combien les explications qu'il donne dans la

Critique de la raison, çà et là et par à peu près, de la faculté qu'il critique, sont insuffisantes, incertaines et contradictoires. Dans la Critique de la raison pure nous rencontrons déjà inopinément la raison pratique, et dans la critique qui lui est spécialement consacrée nous la voyons apparaître comme définitivement convenue, sans qu'on en donne plus d'explication, et sans que le langage usité de tout temps, chez tous les peuples, et qu'on foule ici aux pieds, ou que les définitions données par les plus grands philosophes précédents soient prises en considération. En somme, l'on peut conclure de quelques passages épars que l'opinion de Kant est la suivante : le caractère essentiel de la raison est la connaissance a priori des principes : comme la connaissance de la valeur morale de la conduite n'est pas d'origine empirique, il s'ensuit qu'elle est également un „principium a priori" et qu'elle dérive de la raison, laquelle en ce sens est une *raison pratique*.—Je me suis suffisamment étendu déjà sur la fausseté de cette explication. Mais, en outre, comment ne pas voir combien il est superficiel et injustifiable de se servir d'un unique caractère, celui d'être indépendant de l'expérience, pour réunir les choses les plus hétérogènes, en négligeant pour cela de tenir compte de tout ce qui reste entre elles de différences essentielles et incommensurables. Car en supposant même, sans l'admettre toutefois, que la connaissance de la valeur morale de la conduite naisse d'un impératif, d'un „*devoir*" absolu moral (ein unbedingtes **Soll**), qui existe en nous, quelle différence profonde n'y a-t-il pas de là à ces *formes* générales *de la connaissance* que Kant, dans la Critique de la raison pure, nous prouve être connues a priori, et dont la conscience nous oblige à admettre à l'avance une „*nécessité*"

absolue (ein unbedingtes **Muss**) qui est pour nous la condition nécessaire de toute l'expérience possible? La différence entre ce devoir absolu, cette forme nécessaire de tout objet, telle qu'elle existe déjà déterminée dans le sujet, et cet autre devoir moral est si immense et si visible, que la coïncidence d'un seul criterium commun, savoir celui de n'être pas connus empiriquement, peut tout au plus permettre un rapprochement ingénieux, mais ne saurait donner en philosophie le droit d'identifier leurs origines.

D'ailleurs le berceau de cet enfant de la raison pratique, de ce *devoir absolu moral,* ou impératif catégorique, ne se trouve pas dans la Critique de la raison pratique, mais déjà dans la Critique de la raison pure *) L'enfantement est pénible et ne réussit qu'à l'aide du forceps, par un *donc* qui s'interpose hardiment, audacieusement, l'on est tenté même de dire effrontément, entre deux propositions tout à fait hétérogènes et qui n'ont aucun lien entre elles, pour les rattacher l'une à l'autre par le rapport de raison à conséquence. En effet la proposition de la quelle il part, c'est que ce ne sont pas seulement des motifs pris dans la perception intuitive, mais aussi dans l'abstraction, qui nous déterminent; il exprime cela en ces mots: „Ce n'est pas seulement ce qui *excite* („reizt") **), c'est-à-dire ce qui affecte directement les sens, qui détermine l'arbitre humain: nous possédons encore le pouvoir de surmonter les impressions reçues par notre faculté d'appétitions sensibles, en nous représentant ce qui

*) p. 802; p. 830; T. II, 50.

**) J'ai été surpris de voir Mr. Tissot traduire ce mot par *„ce qui attire"*, faisant une étrange confusion entre le terme de physiologie *„reizen"* (exciter, irriter), et le mot *„reizen"* (charmer et très indirectement „attirer").

est utile ou nuisible fût-ce même de très loin. Ces réflexions, touchant ce qui est désirable à l'égard de tout notre état, c'est-à-dire sur ce qui est bon et utile, reposent sur la raison". (Parfaitement juste : que ne parle-t-il toujours aussi raisonnablement de la raison !) „Celle-ci prescrit **donc**! aussi des lois qui sont des „Impératifs", c'est-à-dire des lois objectives de la liberté, et qui énoncent ce qui doit être fait, bien qu'on ne le fasse peut-être jamais." — Voilà de quelle manière, et sans plus de justification, l'impératif catégorique fait irruption dans le monde pour le gouverner avec son „devoir" absolu, — c'est-à-dire avec un sceptre qui est un sidéroxylon, une impossibilité. Car le concept de *devoir* (Sollen) a pour condition absolue et essentielle d'avoir en vue la menace d'une peine ou la promesse d'une récompense, qu'on ne peut en séparer sans l'annuler et sans lui enlever toute signification : c'est pourquoi un „*devoir absolu*" est une *contradictio in adjecto.* J'ai dû nécessairement blâmer cette faute, bien qu'elle soit en rapport intime avec un grand mérite de Kant en morale, celui d'avoir affranchi celle-ci de tous principes du monde expérimental, et nommément de toute doctrine directe ou indirecte du bonheur, et d'avoir tout spécialement montré que le royaume de la vertu n'est pas de ce monde. Ce mérite est d'autant plus grand, que déjà tous les philosophes anciens, à l'exception du seul Platon, savoir les péripatéticiens, les stoïciens et les épicuriens, à l'aide d'artifices de toute sorte, ont voulu tantôt rendre la vertu et le bonheur dépendants l'un de l'autre selon le principe de raison suffisante, tantôt les identifier selon le principe de contradiction. Mon reproche atteint tout aussi fortement tous les philosophes modernes jusqu'à Kant. Le mérite de celui-ci

n'en est donc que plus grand : l'équité exige pourtant que je rappele ici, d'une part que l'exposition et l'établissement de sa morale ne répondent souvent pas à sa tendance et à son esprit, comme nous le verrons tout à l'heure; d'autre part que, même ainsi, il n'est pas le premier a avoir purifié la vertu de tout principe d'eudémonisme. Car Platon déjà, surtout dans la République, dont c'est là justement la tendance principale, enseigne expressément qu'il faut choisir la vertu uniquement pour elle-même, quand bien même le malheur et la honte en seraient l'inévitable conséquence. Mais le christianisme prêche une vertu encore bien plus désintéressée, qu'on ne doit pas pratiquer non plus en vue d'une récompense dans une vie future, mais tout à fait gratuitement, par amour pour Dieu, puisque les oeuvres ne justifient pas ; ce qui justifie, c'est la foi seule, que la vertu accompagne, et dont celle-ci n'est pour ainsi dire que le symptôme ; la vertu arrive donc sans aucun espoir de récompense et entièrement d'elle-même. Voir Luther, „*De libertate Christiana*". Je ne veux même pas mentionner les Hindous, dont les livres sacrés dépeignent partout l'espoir d'une récompense comme une voie de ténèbres qui ne peut jamais mener à la félicité. La doctrine de la vertu chez Kant est loin d'être aussi pure : ou plutôt l'exposé en est resté bien en arrière de l'intention et est même tombé dans l'inconséquence. Dans l'étude qu'il fait plus loin du bien *suprême* nous trouvons la vertu alliée au bonheur. Ce devoir (Soll), primitivement si absolu, finit pourtant par postuler une condition, à l'effet surtout de se débarrasser d'une contradiction qu'il renferme et avec laquelle il ne peut exister. Le bonheur dans le bien suprême n'est pas présenté comme étant le motif propre de la vertu : néanmoins il

existe, comme un article secret, dont la présence réduit tout le reste à un contrat simulé: le bonheur n'est pas à proprement dire le prix de la vertu, c'est un don volontaire vers lequel, sa tâche achevée, la vertu tend furtivement la main. On peut s'en assurer en lisant la „Critique de la raison pratique“ *) La même tendance règne aussi dans la théologie morale: par elle la morale se détruit à vrai dire de ses propres mains. Car, je le répète, toute vertu pratiquée d'une manière quelconque en vue d'une récompense, repose sur un égoïsme prudent, méthodique et prévoyant les choses de loin.

Le contenu de ce devoir absolu, la loi fondamentale de la raison pratique, est alors le célèbre principe: „Agis de telle façon que la maxime de ta volonté puisse toujours servir en même temps de principe à une législation générale“.—Ce principe impose à celui qui demande une règle pour diriger sa propre volonté, la tâche d'en chercher une même pour la volonté de tous.—Il s'agit encore de savoir comment la trouver. Evidemment pour découvrir la règle de ma conduite, je ne dois pas prendre en considération ma seule personne, mais l'ensemble des individus. En ce cas, c'est le bien-être de tous, sans exception, et non le mien, qui est mon but. Mais celui-ci n'en reste pas moins le bien-être. Je trouve alors, que pour que tout le monde jouisse d'une part égale de bien-être, chacun doit poser l'égoïsme des autres pour limite à son propre égoïsme. Il résulte bien de là que je ne dois faire de tort à personne, parce que, le principe étant admis comme général, à moi non plus on ne me fera pas

*) p. 223—266 de la quatrième édition, ou p. 264—295 de l'éd. Rosenkranz.

de tort ; mais c'est là aussi le seul motif pour lequel, ne possédant pas encore le principe moral à la recherche duquel je suis, je puis souhaiter que le principe ci-dessus devienne la loi universelle. Mais de cette manière la poursuite du bien-être, c'est-à-dire l'égoisme, reste évidemment la source du principe moral. Il serait parfait comme base de la politique; comme base de morale, il ne vaut rien. Car celui qui cherche à établir un régulateur pour la volonté des autres, comme le lui impose ce principe moral, a nécessairement lui-même besoin d'avoir un régulateur qui le guide, sans quoi tout lui serait évidemment indifférent. Or ce régulateur ne peut être que son propre égoïsme, car ce n'est que sur l'égoïsme qu'influe la conduite des autres, et ce n'est donc que par l'égoïsme et en considération de cet égoïsme qu'il peut avoir une volonté à l'égard de la conduite des autres, laquelle par là cesse de lui être indifférente. Kant lui-même le montre très naïvement *) : il explique cette recherche d'une maxime pour la volonté de la manière suivante : „Si chacun voyait avec une entière indifférence la misère d'autrui, et *si tu appartenais* à un pareil ordre de choses, l'approuverais-tu ?" — *Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam* ! Voilà ce qui déciderait de l'approbation à laquelle se réfère la question. De même dans le „Fondement de la métaphysique des moeurs", **) il dit : „Une volonté qui déciderait de n'assister personne dans le besoin, serait en conflit avec elle-même, car il peut arriver des cas où *elle a besoin de l'amour et de la sympathie des autres*" etc. Ce principe moral qui, étudié de près, n'est que l'expression indirecte et euphé-

*). p. 123 de la „Critique de la raison pratique" ou p. 192 de l'éd. Rosenkranz.

**) p. 56 de la 3-me éd., ou p. 50 de l'éd. Rosenkranz.

mique du vieux et simple précepte „*quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*“, concerne donc avant tout et directement le „passif“, ce qu'on subit, et ce n'est qu'après et comme suite du mal subi qu'il s'applique à l'action : aussi, comme je l'ai dit, servirait-il très utilement de règle pour fonder l'*Etat*, lequel a pour but d'empêcher que les citoyens ne subissent d'injustice, et voudrait même procurer à tous et à chacun la plus grande somme de bien-être : mais en morale, où ce qu'on examine c'est l'*action* en tant qu'*action* et dans son importance directe pour l'*agent*, et non sa conséquence, *le mal souffert*, ou son rapport envers les autres, ce principe n'entre pas en balance et ne saurait être admis, puisque, au fond, il aboutit tout de même à une considération de bonheur, donc à l'égoïsme.

Nous ne pouvons pas non plus partager la satisfaction qu'éprouve Kant parce que son principe de morale n'est pas matériel, c'est-à-dire ne donne pas un objet pour motif à la morale, mais qu'il est purement formel, ce qui fait qu'il correspond symétriquement aux lois des formes que la critique de la raison pure nous a appris à connaître. Il est certain qu'au lieu d'être une loi, il n'est qu'une formule pour la trouver : mais d'une part nous possédions déjà cette formule bien plus courte et plus claire dans le : „quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris“ ; d'autre part l'analyse de cette formule montre que la considération de notre propre bonheur lui donne seule son contenu, et que conséquement elle ne peut servir que l'égoisme raisonnable, qui est aussi la base de toute organisation légale.

Une autre faute à lui reprocher, qui blesse le sentiment de chacun, et que Schiller a persiflée dans

une épigramme, c'est ce précepte pédantesque qu'une action, pour être vraiment bonne et méritoire, doit être faite uniquement par respect pour la loi reconnue et pour la notion du devoir, et d'après une maxime abstraite de la raison ; mais que jamais une telle action ne doit être accomplie par suite d'un penchant intérieur, ou d'un sentimont de bienveillance ; jamais par tendre sympathie, compassion ou élan du coeur, lesquels *) sont même très incommodes aux personnes dont la raison est sûre, en ce qu'ils apportent le désordre dans leurs maximes réfléchies : l'acte doit s'effectuer à contre-coeur et en se faisant violence. Que l'on songe que néanmoins il ne doit s'y glisser ancun espoir de récompense, et l'on pourra juger de l'absurdité d'une pareille exigence. Mais plus que tout cela, une semblable exigence est directement contraire à l'esprit vrai de la vertu : ce n'est pas de faire, c'est de faire volontiers, c'est l'amour dont l'action procède, et sans lequel elle est une oeuvre morte, qui la rend méritoire. Aussi le Christianisme a-t-il raison d'enseigner que les oeuvres extérieures n'ont aucune valeur si elles ne viennent de cet esprit de sincérité qui consiste dans le vrai bon vouloir et dans le pur amour, et que ce qui donne la béatitude et le salut, ce ne sont pas les oeuvres opérées *(opera operata)*, mais c'est la foi, c'est cette disposition sincère qu'inspire seul l'esprit saint, et que ne peut donner la volonté libre, réfléchie, dont le regard est toujours fixé uniquement sur la loi. — Exiger, comme fait Kant, que tout acte de vertu s'accomplisse par pur respect prémédité de la loi, et en vertu de

---

*) Voir „Critique de la raison pratique, p. 213, ou p. 257 de l'éd. Rosenkranz.

ses prescriptions abstraites, froidement et sans spontanéité, et même plutôt contre tout penchant propre, revient à soutenir que toute oeuvre d'art vraie ne peut résulter que de l'emploi bien médité des règles de l'esthétique. L'un est aussi insensé que l'autre. Platon et Séneque ont déjà traité la question de savoir si la vertu pouvait s'enseigner : moi, je le nie. Il faudra bien se résoudre enfin à comprendre ce qui a aussi donné naissance à la doctrine chrétienne de la prédestination, savoir que, quant au fond principal, la vertu est pour ainsi dire innée comme le génie ; et que s'il est absolument impossible à tous les professeurs d'esthétique, avec tous leurs efforts réunis, de faire naître dans un cerveau la faculté des productions géniales, c'est-à-dire le pouvoir de faire une oeuvre d'art vraie, il est tout aussi peu possible à tous les professeurs de morale et à tous les prêcheurs de vertu de changer un caractère bas en un caractère vertueux et élevé : l'impossibilité d'une pareille transformation est bien plus évidente encore que celle de la transmutation du plomb en or. Vouloir établir une morale avec son principe suprême, qui exerceraient une influence pratique et auraient vraiment le pouvoir de transformer et de corriger l'espèce humaine, équivaut à la recherche de la pierre philosophale. — Quant à la possibilité d'une conversion totale de l'homme, d'une régénération, non en vertu d'une connaissance abstraite (la morale), mais de l'intuition (l'opération de la grâce), j'en ai longuement traité à la fin du quatrième livre *); le contenu de tout ce livre me dispense d'ailleurs, en général, de m'arrêter davantage sur ce point.

Combien Kant n'a pas pénétré la véritable si-

*) Du Monde comme V. et comme R.

gnification de la substance morale des actes, c'est ce que prouve aussi enfin sa doctrine du bien suprême qu'il considère comme l'union nécessaire de la vertu et du bonheur, avec cette condition que celle-là rend digne de celui-ci. En ceci il commet déjà une faute de simple logique: le concept de mérite, qui constitue ici l'échelle de mesure, suppose déjà une morale qui lui serve d'échelle à lui-même; il ne pouvait donc pas servir de point de départ. Dans le quatrième livre mentionné ci-dessus nous sommes arrivés à ce résultat, que toute vraie vertu, parvenue à sa plus haute expression, conduit finalement à un renoncement complet dans lequel tout vouloir s'évanouit: le bonheur, au contraire, est un vouloir satisfait; donc vertu et bonheur sont totalement inconciliables. Ceux qui ont saisi mon exposé n'ont pas besoin que je développe ici davantage tout ce qu'il y a d'absurde dans ces vues de Kant sur le bien suprême. Et en dehors de l'exposé positif que j'en ai fait, je n'en ai pas de négatif à donner.

Nous rencontrons aussi dans la „Critique de la raison pratique“ le même amour de Kant pour la symétrie architectonique: il a donné à cet ouvrage exactement la même distribution qu'à la „Critique de la raison pure“, et y a introduit les mêmes titres et les mêmes formes; le tout avec un arbitraire évident, et qui devient surtout manifeste quand en examine la table des catégories de la liberté.

La théorie du droit, un des derniers écrits de Kant, est une oeuvre si faible que, bien que je la condamne, je crois inutile de me livrer à une polémique contre elle, car elle est destinée à mourir de mort

naturelle par suite de sa propre faiblesse, tout comme si elle n'était pas l'oeuvre de ce grand homme, mais celle d'uun vulgaire mortel. Je renonce donc à réfuter ici cette théorie du droit, et au lieu de cette méthode négative je me réfère à ce que j'en ai dit de positif, c'est-à-dire à l'exposé succinct que j'en ai donné dans le quatrième livre. Je n'ai que quelques observations générales à présenter ici sur ce sujet. Les fautes que j'ai eu l'occasion de blâmer, dans l'examen de la „Critique de la raison pure", comme particulièrement propres à Kant, se rencontrent en telle abondance dans son traité du droit, que souvent on croit lire une parodie satirique de la manière Kantienne, ou tout au moins qu'on croit entendre parler un de ses disciples. Les deux fautes principales sont les suivantes. D'abord il veut (et beaucoup d'autres l'ont voulu après lui) séparer nettement la théorie du droit de l'éthique, et néanmoins il ne veut pas faire dépendre le droit de la législation positive, c'est-à-dire d'une contrainte arbitraire, mais il prétend que ce concept existe purement a priori et par soi-même. Or cela est impossible, car la conduite, en dehors du point de vue de son importance morale et en dehors de celui de sa relation matérielle avec les autres, n'admet pas une troisième manière d'être envisagée. Par conséquent, quand il dit: „l'obligation de droit est celle à laquelle on **peut** vous contraindre", ce „**on peut**" doit être entendu ou bien au physique, et alors tout droit est positif et arbitraire, comme également toute volonté qui sait s'imposer, devient un droit; ou bien le „**on peut**" doit être entendu au moral, et alors nous nous retrouvons dans le domaine de l'éthique. Le concept du droit, chez Kant, plane donc entre ciel et terre, et ne trouve pas de sol où prendre pied: chez

moi il appartient à la morale. En second lieu, sa définition du concept du droit est toute négative, et par suite insuffisante *): „Le droit est ce qui se concilie avec la coexistence des libertés individuelles à côté les unes des autres, selon une loi générale.“ Liberté (il s'agit ici de liberté empirique, c'est-à-dire physique, et non de la liberté morale de la volonté) signifie ne pas être empêché ; c'est donc une pure négation : coexistence a la même signification ; nous nous trouvons donc en face de pures négations, sans pouvoir obtenir de notion positive, et sans même pouvoir apprendre de quoi il est réellement question, si nous ne le savons déjà d'autre part. — Dans le développement nous rencontrons les aperçus les plus absurdes ; comme celui-ci, p. ex., que dans l'état naturel, c'est-à-dire en dehors de l'Etat, il n'existe aucun droit de propriété ; ce qui veut dire à proprement parler, que tout droit est positif ; il fonde ainsi le droit naturel sur le droit positif, tandis que c'est l'inverse qui est vrai : en outre, il soutient que l'acquisition légale se base sur l'occupation, qu'il y a une obligation morale à établir une constitution civile ; la base sur laquelle il fonde le droit de punir est également fausse : mais, comme je le disais, tout cela à mes yeux ne vaut pas la peine d'être réfuté. Cela n'a pourtant pas empêché ces erreurs d'exercer, elles aussi, la plus pernicieuse influence ; elles ont brouillé et obscurci des verités dès longtemps reconnues et formulées, et elles ont donné naissance à des théories bizarres, à une foule

---

*) Quoique le concept de justice soit en réalité négatif, par opposition à l'injustice, qui est le point de départ positif, néanmoins l'explication de ces concepts ne doit pas être tout entière négative.

Note de Schopenhauer.

d'écrits et à de vives disputes. Il est certain que tout cela n'aura pas de durée, et nous voyons déjà comment la vérité et le bon sens se font jour: comme preuve de sens commun, en regard de tant de théories absurdes, nous trouvons le „Droit naturel“ de J. C. F. Meister, sans que cependant je veuille faire passer ce livre comme un modèle absolument parfait.

Après tout ce que j'ai dit ci-dessus, je puis être aussi très bref en ce qui concerne la „Critique du jugement“. On ne peut refuser à Kant les titres de gloire durable qu'il mérite pour ses considérations philosophiques sur l'art et sur le beau, quand on sait qu'il était presque entièrement étranger à l'art, que, selon toute apparence, il était peu sensible au beau, que très probablement il n'a jamais eu l'occasion de voir quelque oeuvre d'art importante, et qu'enfin il semble n'avoir eu aucune connaissance de son émule en génie, Goethe, ce géant intellectuel qui seul, de son siècle comme de sa nation, puisse être placé à côté de lui. Cette gloire de Kant consiste en ce que jusqu'à lui, bien qu'on eût étudié bien des fois la nature du beau et de l'art, on n'avait jamais, pour ainsi dire, considéré la question qu'au point de vue empirique; on s'était borné, en se fondant sur les faits, à rechercher quelle est, dans ce qu'on appelle une **belle** chose, de n'importe quelle espèce, la qualité qui la distingue d'autres choses de la même espèce. Dans cette voie, on arriva d'abord à des principes tout spéciaux, et ensuite à d'autres plus généraux. On chercha à distinguer le beau esthétique vrai du faux, et à découvrir les caractères de cette vérité, pour les faire ensuite servir de règles. Quels

sont les objets qui nous plaisent comme beaux, quels sont ceux qui nous déplaisent; que faut-il imiter, à quoi faut-il tendre, que faut-il éviter; quelles sont les règles, négatives au moins, qu'on peut établir; bref, quels sont les moyens d'éveiller le plaisir esthétique, c'est-à-dire quelles sont à cet effet les conditions existantes dans l'*objet*: voilà quel était presque exclusivement le thème des considérations sur l'art. C'est la voie qu'avait suivie Aristote, et dans laquelle nous voyons encore marcher à une époque plus moderne Home, Burke, Winckelmann, Lessing, Herder, et d'autres. La généralité des principes esthétiques ainsi découverts fit, il est vrai, porter enfin l'attention sur le sujet, et l'on s'aperçut que si l'on connaissait bien l'effet produit sur celui-ci, l'on pourrait déterminer a priori la cause dans l'objet, ce qui seul pourrait donner à une pareille étude la certitude scientifique. Cela donna lieu de temps en temps à des recherches psychologiques; c'est surtout Alexandre Baumgarten qui établit à cet effet une Esthétique générale de tout ce qui est beau, dans laquelle il prenait pour point de départ le concept de la perfection de la connaissance sensible ou connaissance intuitive. Mais aussi, en posant ce concept, il croit avoir épuisé toute la partie subjective de son thème, et il passe de suite à la partie objective et aux considérations pratiques qui s'y rapportent. — A Kant était réservé aussi ce mérite d'analyser sérieusement et profondément l'*excitation* même, à la suite de laquelle nous appelons *beau* l'objet qui l'a produite, afin de pouvoir en retrouver, si c'est possible, les éléments et les conditions dans notre esprit. Ses études sur ce point étaient donc entièrement dirigées vers le côté subjectif. C'était là évidemment la bonne voie: car, pour expliquer un phénomène qui ne

nous est connu que par ses effets, il faut, quand on veut déterminer entièrement la nature de la cause, commencer par bien connaître l'effet. Pourtant le mérite de Kant ne va guere plus loin que d'avoir montré la route à suivre, et d'avoir indiqué, par un essai provisoire, comment il fallait s'y prendre. Car ce qu'il a produit ne saurait être considéré comme une vérité objective et comme un résultat effectif. Il a donné la méthode de cette étude, il a ouvert la carrière, mais pour le reste, il a manqué le but.

Dans la Critique du jugement esthétique, nous devons observer tout d'abord qu'il a continué de suivre la méthode qui est propre à toute sa philosophie, et que j'ai exposée en détail plus haut: savoir celle de partir de la connaissance abstraite pour étudier la connaissance intuitive; la première lui sert en quelque sorte de camera obscura, pour saisir et examiner la seconde. De même que dans la Critique de la raison pure, les formes du jugement étaient appelées à lui donner l'explication de la connaissance de tout l'ensemble du monde intuitif, de même, dans cette Critique du jugement esthétique, ce n'est pas du beau même, du beau intuitif, immédiat qu'il part, c'est du *jugement* sur le beau, de ce qu'on appelle de ce vilain mot de *jugement de goût* (Geschmacksurtheil). C'est celui-ci qui est son problème. Ce qui a surtout vivement appelé son attention, c'est la circonstance que ce jugement est manifestement l'expression d'un processus qui se passe dans le sujet, mais que ce jugement est tout aussi généralement valable que s'il portait sur une propriété de l'objet. C'est là ce qui l'a frappé, et non le beau lui-même. Il part toujours de ce que disent les autres, du jugement sur le beau, non du beau lui-même. C'est donc toujours comme s'il ne

le connaissait absolument que pour en avoir entendu parler, mais sans le connaître directement. Un aveugle bien intelligent pourrait à peu près de la même manière, sur les rapports exacts qu'on lui ferait des couleurs, combiner leur théorie. Et nous ne pouvons vraiment apprécier les philosophèmes de Kant sur le beau, que comme étant du même genre. Alors nous trouverons que sa théorie est très ingénieuse, et qu'il a jeté çà et là quelques aperçus généraux très exacts et très vrais : mais sa solution proprement dite du problème est si inadmissible, et reste tellement au dessous de la dignité du sujet, que nous ne pouvons nous arrêter un moment à la prendre pour une vérité objective. Je me crois donc dispensé d'avoir à la réfuter, et je renvoie sur ce point aussi à l'exposé positif que j'en ai donné dans mon ouvrage.

Pour ce qui regarde la forme du livre entier, je fais observer qu'elle résulte de l'idée qu'il a conçue de trouver la clé du problème du beau dans le concept de la **finalité** (Zweckmässigkeit). Cette manière de voir, il y arrive par déduction, ce qui n'offre jamais de difficulté, comme nous l'ont prouvé les successeurs de Kant. Ainsi s'est produite la baroque union de la connaissance du beau avec celle de la finalité des corps dans *une unique* faculté de connaissance nommée *jugement*, et c'est ainsi qu'il est arrivé à traiter dans le même livre ces deux sujets si hétérogènes. Il se livre ensuite avec ces trois facultés de connaissance, savoir raison, jugement et entendement, à plusieurs divertissements de symétrie architectonique : car cette manie éclate surtout dans cet ouvrage sous plusieurs formes ; d'abord dans la distribution entière qu'il impose à son livre et qu'il

calque sur celle de la Critique de la raison pure; mais tout particulièrement dans l'antinomie du jugement esthétique qu'il y introduit de vive force. On peut encore lui reprocher comme une grande inconséquence, de faire soudain intervenir une faculté de jugement toute spéciale et toute différente, après avoir incessament répété dans la Critique de la raison pure que c'est l'entendement qui est la faculté de juger, et après que les formes de son jugement ont servi de pierre fondamentale à toute sa philosophie. Ce que d'ailleurs j'entends moi-même par jugement, savoir la faculté de reporter la connaissance intuitive dans la connaissance abstraite, et puis d'appliquer convenablement celle-ci à son tour à la première, a été développé par moi dans la partie positive de mon ouvrage.

La partie de beaucoup la plus parfaite dans la Critique du jugement esthétique est la théorie du sublime : elle est infiniment plus réussie que celle du beau et ne se contente pas, comme celle-ci, de donner la méthode générale pour cette étude, mais elle fait elle-même une grande partie du chemin dans la direction vraie; et si elle n'est pas encore la solution parfaite du problème, elle ne s'en éloigne pas sensiblement.

C'est dans la Critique du jugement *téléologique*, plus que partout ailleurs, que l'on peut reconnaître, vu la simplicité de la matière, le rare talent que possède Kant à retourner une pensée dans tous les sens et à l'énoncer de mille manières différentes, jusqu'à ce qu'il en ait fait un volume entier. Tout le livre se résume en ce qui suit : quoique les corps organisés nous apparaissent nécessairement comme s'ils étaient combinés en vue d'une fin connue à l'avance, cela ne nous autorise pas encore à l'admettre objective-

ment. Car notre intellect, qui reçoit les objets du dehors et médiatement, qui ne connaît donc jamais leur intérieur, le principe qui fait qu'ils se produisent et existent, mais seulement leur côté extérieur, notre intellect, dis-je, ne peut s'expliquer cette condition spécialement propre aux produits organiques de la nature, autrement que par analogie: il les compare aux oeuvres que l'homme confectionne avec une intention, et dont l'organisation est déterminée par un but et par la connaissance de ce but. Cette analogie est suffisante pour nous faire saisir l'accord qui règne entre les parties et l'ensemble d'un organisme; elle devient alors un fil conducteur pour guider nos recherches, mais on ne doit jamais l'ériger en vrai principe explicatif de l'origine et de l'existence de ces corps. Car la nécessité de les concevoir de cette façon est d'origine subjective. — C'est ainsi que je résumerais toute la théorie de Kant sur ce sujet. Il l'avait déjà exposée en substance dans la Critique de la raison pure *). Mais dans la reconnaissance de cette vérité, nous trouvons de nouveau que David Hume a été le glorieux précurseur de Kant: lui aussi avait vivement contesté ces hypothèses téléologiques dans la seconde partie de ses „*Dialogues concerning natural religion*“. La différence entre la critique de Hume et celle de Kant consiste principalement en ce que Hume critique l'hypothèse comme basée sur l'expérience, et Kant, comme étant a priori. Tous deux ont raison, et leurs exposés se complètent l'un l'autre. Nous trouvons même l'essence de la théorie de Kant énoncée déjà dans le commentaire de Simplicius sur la Physique d'Aristote: „ἡ δε πλανη γεγονεν αυτοις απο του ἡγεισθαι, παντα

*) p. 692—702; V, 720—730; T, II, 392—402.

τα ἑνεκα του γινομενα κατα προαιρεσιν γενεσθαι και λογισμον, τα δε φυσει μη οὑτως ὁραν γινομενα." (*Error iis ortus est ab eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant, naturae opera non ita fieri)* Schol. in Arist. ex edit. Berol. p. 354. Kant est ici entièrement dans le vrai : et il était nécessaire aussi, après avoir montré que le concept d'effet et cause n'est pas applicable à l'ensemble de la nature, au point de vue de son existence, que l'on montrât aussi qu'au point de vue de son essence on ne peut pas la concevoir comme résultant d'une cause guidée par des motifs (concepts de finalité). Vu l'apparence si spécieuse de la preuve physico-théologique, que Voltaire lui-même tenait pour irréfutable, il était de la plus grande importance de montrer que la partie subjective de notre compréhension, à laquelle Kant avait déjà attribué l'espace, le temps et la causalité, s'étend également à notre manière de juger les corps naturels ; que, par conséquent, si nous ne pouvons les concevoir autrement que comme résultant d'une préméditation, comme créés en vertu d'une notion de finalité , par conséquent de telle manière *que leur représentation aurait précédé leur existence*, ce mode de conception est d'origine tout aussi subjective que la perception de l'espace qui se présente pourtant si objectivement : il ne faut donc pas y voir une vérité objective. Sauf la prolixité et des répétitions fatigantes, l'exposé de la question est excellent chez Kant. C'est avec raison qu'il affirme que nous n'arriverons jamais à expliquer la nature intime des corps organisés, en vertu de simples causes mécaniques, et sous ce nom il entend l'action involontaire et régulière de toutes les forces naturelles générales. Je trouve cependant

qu'il y a ici une lacune. En effet, il ne nie la possibilité d'une telle explication qu'en ce qui concerne la finalité et l'apparente intention dans les corps *organisés*. Or nous trouvons que même là où cette considération n'existe pas, les principes d'explication ne peuvent être transportés d'un domaine de la nature dans un autre : ces principes nous abandonent dès que nous entrons dans un nouveau domaine, et à leur place se présentent de nouvelles lois fondamentales, qu'il ne faut pas s'attendre à pouvoir expliquer par les principes régnant dans le domaine précédent. Ainsi, dans le domaine purement mécanique règnent les lois de la pesanteur, de la cohésion, de la rigidité, de la fluidité, de l'élasticité, lesquelles (en faisant même abstraction de l'explication que j'ai donnée de toutes les forces naturelles comme étant les degrés inférieurs d'objectivation de la volonté) existent par elles-mêmes, comme manifestations de forces qu'on ne peut expliquer davantage, mais qui constituent les principes de toute explication ultérieure des faits se rapportant à ces forces. Si nous quittons ce terrain pour passer aux phénomènes du chimisme, de l'électricité, du magnétisme, de la cristallisation, les principes précédents ne nous seront plus d'aucune utilité, ces lois ne pourront plus nous servir ; les forces mécaniques sont subjuguées et les nouveaux phénomènes se manifestent en opposition directe avec elles, en vertu de nouvelles lois fondamentales, lesquelles sont, tout comme les précédentes, primitives et inexplicables, c'est-à-dire ne peuvant se ramener à d'autres lois plus générales. Ainsi p. ex. la dissolution d'un sel dans l'eau, ou à plus forte raison les phénomènes plus compliqués de la chimie, ne pourront jamais être expliqués en vertu des lois mécaniques proprement

dites. Dans le second livre j'ai déjà exposé tout ceci bien plus complètement. Une étude de ce genre eût été, ce me semble, très utile dans la Critique du jugement téléologique, et eût répandu beaucoup de lumière sur la matière. Elle eût surtout été utile là où Kant indique qu'une connaissance plus approfondie de l'existence en soi, dont les objets de la nature sont les manifestations, soit qu'elles résultent de l'activité mécanique soit de l'activité en apparence intentionnée de la nature, conduirait à découvrir un seul et même principe qui pourrait servir d'explication commune aux deux cas. J'espère avoir établi ce principe en faisant de la Volonté la véritable chose en soi ; et je crois que par là, dans mon second livre avec ses compléments, mais surtout dans mon écrit „De la Volonté dans la nature", j'ai élucidé et perfectionné la compréhension de la nature intime de cette finalité apparente ainsi que de l'harmonie et de l'accord qui règnent dans la nature entière. Je n'ai donc plus rien à ajouter ici sur ce sujet.

Le lecteur, que cette critique de la philosophie Kantienne intéresse, ne doit pas négliger de lire le complément que j'en ai donné dans la seconde dissertation du premier volume de mes „Parerga et Paralipomena", sous ce titre : „Eclaircissements supplémentaires sur la philosophie Kantienne". Car il faut considérer que mes écrits, quelque peu nombreux qu'ils soient, n'ont pas été rédigés à la fois, mais successivement, pendant le cours d'une longue existence et à de longs intervalles : on ne peut donc pas s'attendre à trouver réuni dans un seul ouvrage tout ce que j'ai dit sur un même sujet.

BUCAREST

Établissement graphique Sotchek & Teclou

96, Strada Berzei, 96.

(27,912.)